

سَوَاحِجُ مَوْلَانَارُو

علامہ شبلی نعمانی

سوانح مولانا روم

یعنی
مولانا جلال الدین رومیؒ کے مفصل سوانح عمری

موقفہ

مولانا شبلی نعمانی

فہرست

نمبر	مضمون	صفحہ	نمبر	مضمون	صفحہ
۱	دیباچہ	۰	۱۵	سلسلہ باطنی	۲۸
۲	نام و نسب ولادت و تعلیم و تربیت	۱	۱۶	مولانا کے معاصرین اور اربابِ صحبت	۲۹
۳	مولانا کے والد شیخ بہاء الدین کلج سے		۱۷	اخلاق و عادات	۳۴
	تشریف لیجانا۔	۳	۱۸	ریاضت شائقہ	۳۵
۴	سلاطین روم	"	۱۹	زہد و قناعت	۳۶
۵	قونیہ میں پونچنا	۵	۲۰	معاش	۴۲
۶	مولانا کی ولادت	۶	۲۱	اُمرا کی صحبت سے اجتناب	۴۳
۷	سید برہان الدین سے استفادہ۔	۸	۲۲	وجد و استغراق	۴۴
۸	شمس تبریزی کی ملاقات	۹	۲۳	تصنیفات	۴۶
۹	شمس تبریزی کا گم یا قتل ہونا۔	۱۸	۲۴	دیوان	۴۸
۱۰	مولانا کی شاعری کی ابتدا	"	۲۵	مثنوی	۶۰
۱۱	صلاح الدین زرکوب کی صحبت	۲۰	۲۶	سبب تصنیف	۶۱
۱۲	حسام الدین چلی	۲۳	۲۷	مثنوی کی ترتیب	۷۰
۱۳	مولانا کی بیماری اور وفات	۲۵	۲۸	مثنوی و ردیفہ بعض مشرک مضامین کا مقابلہ	۷۳
۱۴	اولاد	۲۷	۲۹	مثنوی کی خصوصیات	۸۴

روح	۴۷	۸۹	۳	مثال ۱
معاد	۴۸	۹۰	۳۱	مثال ۲
جبر و قدر	۴۹	۹۱	۳۲	مثال ۳
تصوف	۵۰	۹۲	۳۳	مثال ۴
توحید	۵۱	۹۴	۳۴	مثال ۵
وصدۃ الوجود	۵۲	۹۶	۳۵	مناظرات
مقامات سلوک و فنا	۵۳	۱۰۴	۳۶	علم کلام
عبادات	۵۴	۱۰۵	۳۷	تذہیب مختلفین میں ایک ایک مذہب کا صحیح ہونا ضروری ہے
نماز	۵۵	۱۰۷	۳۸	الہیات
روزہ	۵۶	۱۱	۳۹	ذات باری
حج	۵۷	۱۱۵	۴۰	صفات باری
فلسفہ و سائنس	۵۸	۱۲۰	۴۱	نبوت
تجاوز اجسام	۵۹	۱۲۱	۴۲	وحی کی حقیقت
تجاوز ذرات	۶۰	۱۲۵	۴۳	مشاہدہ ملائکہ
تجدد امثال	۶۱	۱۳۱	۴۴	نبوت کی تصدیق
مسئلہ ارتقا	۶۲	۱۳۵	۴۵	معجزہ
		۱۳۹	۴۶	معجزہ دلیل نبوت ہی یا نہیں

سوانح مولانا روم

یعنی
مولانا روم کے مفصل سوانح عمری

جسمین
مثنوی شریف اور دیگر تصنیفات پر نہایت تفصیل سے

تقریظ اور تبصرہ لکھا گیا ہے

مولانا
عالمجناب شمس العلماء مولانا

ممبر رائل ایشیائی سوسائٹی آف بنگال

فیلو آف یونیورسٹی آباد، و

منوبل سرکار اصفیہ نظام

CHECKED 7527

محمد رحمت اللہ قدس نے

نامی پریس کارپوریشن چھاپی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

حامداً و مُصلیاً

مشکل حکایتیت کہ ہر ذرہ عینِ اوست اما نہی توان کہ اشارت بہ او کنند

سلسلہ کلامیہ کا یہ چوتھا نمبر ہے، تین حصے (علم الکلام، الکلام، الغزالی) پہلے شائع ہو چکے ہیں۔ مولانا روم کو دنیا جس حیثیت سے جانتی ہو وہ فقرو تصوف ہو، اور اس لحاظ سے متکلمین کے سلسلہ میں انکو داخل کرنا اور اس حیثیت سے انکی سوانح عمری لکھنا، لوگوں کو موجب تعجب ہوگا۔ لیکن ہمارے نزدیک اصلی علم کلام یہی ہے کہ اسلام کے عقائد کی اسطرح تشریح کی جائے اور اسکے حقائق و معارف اسطرح بتائے جائیں کہ خود بخود، و نشین ہو جائیں

مولانا نے جس خوبی سے اس فرض کو ادا کیا ہے، مشکل سے اس کی نظیر
 مل سکتی ہے۔ اس لیے اُن کو زمرہ متکلمین سے خارج کرنا سخت نا انصافی ہو۔
 مولانا کے حالات و واقعات، عام تذکروں میں مختصر ملتے ہیں
 سب سالار ایک بزرگ، مولانا کے مرید خاص تھے اور مدت تک فیضِ
 صحبت اٹھایا تھا۔ اُنھوں نے مولانا کی مستقل سوانح عمری لکھی ہے۔
 مناقب العارفین میں بھی اُنکا مفصل تذکرہ ہے، میں نے زیادہ تر انھیں
 دونوں کتابوں کو ماخذ قرار دیا ہے۔ لیکن یہ کتابیں قدیم مذاق پر لکھی گئی ہیں
 اور اس لیے ضروری اور بکار آمد باتیں کم ملتی ہیں۔ لیکن اس نقصان کی تلافی
 اس طرح کر دی گئی ہے کہ مولانا کے کلام، اور بالخصوص مثنوی پر نہایت
 مفصل تبصرہ لکھا ہے۔ وَمَا تَقْبَلُ إِلَّا بِاللَّهِ وَهُوَ نِعَمُ الْمَوْلَى وَنِعَمُ النَّصِيحِ



نام و نسب، ولادت و تعلیم و تربیت

محمد نام، جلال الدین لقب، عرف مولانا کے روم حضرت ابو بکر صدیق کی اولاد میں تھے جو اہل رضیہ میں سلسلہ نسب اس طرح بیان کیا ہے محمد بن محمد بن حسین بن احمد بن قاسم بن مسیب بن عبداللہ بن عبد الرحمن بن ابی بکر الصدیق اس روایت کی رو سے حسین لکھی مولانا کے پردادا ہوتے ہیں، لیکن سپہ سالار نے اُن کو داد لکھا ہے، اور یہی صحیح ہے، حسین بہت بڑے صوفی اور صاحبِ حال تھے، طہاں وقت اس قدر انکی عزت کرتے تھے کہ محمد خوارزم شاہ نے اپنی بیٹی کی اُن سے شادی کر دی تھی بہار الدین اسی کے بطن سے پیدا ہوئے، اس لحاظ سے سلطان محمد خوارزم شاہ، بہار الدین کا مامون اور مولانا کا نانا تھا۔

مولانا کے والد
شیخ بہار الدین

مولانا کے والد کا لقب بہار الدین، اور بلخ وطن تھا، علم و فضل میں کیاتے روکا گئے جاتے تھے خراسان کے تمام دور دراز مقامات سے انھی کے ہاں فتوے آتے تھے، بت المال سے کچھ روزینہ مقرر تھا، اسی پر گذر اوقات تھی، وقف کی آمدنی سے مطلقاً لے دینے العلم انقی۔

محمد خوارزم شاہ سلسلہ خوارزمیہ کا بہت بڑا با اقتدار فرمانروا تھا۔ خراسان سے لیکر تمام ایران، ماوراء النہر، کاشغور و علاق تک اس کے زیر اثر تھا، اخیراً خیر میں ارادہ کیا کہ سلطنت عباسیہ کو مٹا کر اس کے بجائے سادات کی سلطنت قائم کرے اس ارادہ سے بغداد کو روانہ ہوا، لیکن راہ میں اس قدر برکت پڑی کہ واپس آیا، سلسلہ میں چنگیز خانیوں سے شکست کھائی، اور آخر ناکامی کی حالت میں سلسلہ میں وفات پائی۔ دیکھو تذکرہ دولت شاہ سمرقندی ۱۲

متعہ نہیں ہوتے تھے، معمول تھا کہ صبح سے دوپہر تک علوم درسیہ کا درس دیتے نظر کے بعد حقائق اور اسرار بیان کرتے، پیر اور جمعہ کا دن وعظ کے لیے خاص تھا،

یہ خوارزم شاہیوں کی حکومت کا دور تھا، اور محمد خوارزم شاہ جو اس سلسلہ کا گل سرسب تھا، مسند آرا تھا، وہ بہاء الدین کے حلقہ گوشون میں تھا اور اکثر انکی خدمت میں حاضر ہوتا، اسی زمانہ میں امام فخر الدین رازی بھی تھے اور خوارزم شاہ کو ان سے بھی خاص عقیدت تھی، اکثر ایسا ہوتا کہ جب محمد خوارزم شاہ بہاء الدین کی خدمت میں حاضر ہوتا تو امام صاحب بھی ہمراہ ہوتے، بہاء الدین ان سے وعظ میں فلسفہ یونانی اور فلسفہ دانوں کی نہایت مذمت کرتے اور فرماتے کہ جن لوگوں نے کتب آسمانی کو پس پشت ڈال رکھا ہے اور فلسفیوں کی تقویم کہن پر جان دیتے ہیں، نجات کی کیا امید کر سکتے ہیں، امام صاحب کو یہ ناگوار گذرتا لیکن خوارزم شاہ کے لحاظ سے کچھ کہ نہ سکتے،

ایک دن خوارزم شاہ مولانا بہاء الدین کے پاس گیا تو ہزاروں لاکھوں آدمیوں کا مجمع تھا، شخصی سلطنتوں میں جو لوگ مرجع عام ہوتے ہیں سلاطین وقت کو ہمیشہ انکی طرف سے بے اطمینانی رہتی ہے، مامون الرشید نے اسی بنا پر حضرت علی رضا کو عید گاہ میں جانے سے روک دیا تھا، جہاں گئے اسی بنا پر مجدد الف ثانی کو قید کر دیا تھا، بہر حال خوارزم شاہ نے حد سے زیادہ بھیڑ بھاڑ دیکھ کر امام رازی سے کہا کہ کس غضب کا مجمع ہے، امام صاحب اس قسم کے موقع کے منتظر رہتے تھے، فرمایا ان

شیخ بہاء الدین کا
بلخ سے تشریف
لے جانا

اور اگر ابھی سے تدارک نہ ہوا تو پھر شکل بڑی گلی "خوارزم شاہ نے امام صاحب کے اشارہ سے خزانہ شاہی اور قلعہ کی کنجیاں بہاء الدین کے پاس بھیج دیں اور کہلا بھیجا کہ اسباب سلطنت سے صرف یہ کنجیاں میرے پاس رہ گئی ہیں تو بھی حاضریں مولانا بہاء الدین نے فرمایا کہ اچھا، جمعہ کو وعظ لکھریاں سے چلا جاؤ گا، جمعہ کے دن شہر سے نکلے، مریدان خاص میں سے تین سو بزرگ ساتھ تھے، خوارزم شاہ کو خبر ہوئی تو بہت پچتایا اور حاضر ہو کر بڑی منت سماجت کی، لیکن یہ اپنے ارادہ سے باز نہ آئے، راہ میں جہان گذر ہوتا تھا تمام روسا و امرا زیارت کو آتے تھے، ۱۱۰۰ھ میں نیشاپور پہنچے، خواجہ فرید الدین عطارؒ انکے ملنے کو آئے، اس وقت مولانا روم کی عمر چھ برس کی تھی، لیکن سعادت کا ستارہ پیشانی سے چمکتا تھا، خواجہ صاحب نے شیخ بہاء الدین سے کہا کہ اس جو ہر قابل سے غافل نہ ہونا، یہ لکھریاں منہوی اسرارِ نامہ، مولانا کو عنایت کی۔

چونکہ مولانا کے حالات زندگی میں سلاطین روم کا ذکر جایا آئیگا اور ان سلاطین میں سے اکثر ان کو مولانا سے خاص تعلق رہا ہے، اس لیے مختصر طور پر اس سلسلہ کا ذکر ضروری ہے، اس زمانہ میں جو لوگ سلاطین روم کہلاتے تھے، وہ بلجوقیہ کی تیسری شاخ تھی، جو ایشیا کوچک پر قابض ہو گئی تھی، اور اس زمانہ میں ایشاے کوچک ہی کو روم کہتے تھے، یہ سلطنت ۲۲۰ سال تک قائم رہی اور وہ حکمران ہوئے، اس سلسلہ کا پہلا فرمانروا قتلش تھا جو طغرل بک سلجوقی کا برادرِ عزا تھا، قتلش الپ ارسلان کے مقابلہ میں باغی ہو کر شہید ہو گیا۔

سلاطین روم

۱۵۰۰ھ یہ واقعہ اور تمام تذکروں میں مذکور ہے، لیکن یہ سال اس کے رسالہ میں اسکا مطلق ذکر نہیں۔

مولانا اپنے والد کے ساتھ جب ان اطراف میں آئے، تو اس وقت علاء الدین کی قبا و تخت سلطنت پر متمکن تھا، وہ بڑی عظمت و جلال کا بادشاہ تھا، اور اسکی حدود سلطنت بہت وسیع ہو گئے تھے ۶۳۴ھ میں مرگیا، اور اسکا بیٹا غیاث الدین کبیر بادشاہ ہوا، اُسکے زمانہ میں ۶۴۱ھ میں تاتاریوں نے بہار واری تاجپور و مکران کیا، غیاث الدین نے انکو روکنا چاہا لیکن خود شکست کھائی، اور مجبور ہو کر مطیع ہو گیا، ۶۵۶ھ میں وفات پائی، اُسے تین بیٹے چھوڑے، علاء الدین کی قبا و غز الدین کی کاوس، رکن الدین قلیج ارسلان، علاء الدین کو خاص قونیہ کی حکومت ملی، ۶۵۵ھ میں وہ ہلاکو خان کے بھائی منجوجا ملنے کے لیے قونیہ سے چلا، اور اسی سفر میں مرگیا، منجوجا خان نے بلاد روم کو اُسکے دو بھائیوں میں تقسیم کر دیا، اور یہ دونوں بھائی منجوجا خان کے خراج گزار رہے۔

غز الدین کی کاوس خاص قونیہ کا بادشاہ تھا، اسی زمانہ میں ہلاکو کے سپہ سالار بیکو نے قونیہ پر حملہ کیا، کی کاوس بھاگ گیا، اہل شہر نے خطیب شہر کے ہاتھ پر بیکو سے بیعت کی، بیکو نے خطیب کی بہت عزت کی اور اسکی بیوی خطیب کے ہاتھ پر اسلام لائی، ۶۵۹ھ میں کی کاوس اور رکن الدین دونوں بھائیوں میں لڑائی ہوئی اور ہلاکو کی مدد سے رکن الدین نے فتح پائی لیکن وہ خود بھی قتل کر دیا گیا۔

معین الدین پروانہ جسکا ذکر اکثر مولانا کے حالات میں آئیگا اسی رکن الدین کا حاجب اور دراصل سیاہ و سفید کا مالک تھا۔ رکن الدین مولانا کا مرید خاص اور منجوجا کا فرزند تھا۔

۱۵ یہ حالات زیادہ تر ابن خلدون سے لیے گئے ہیں، حبیب السیر اور ابن خلدون میں جایجا اختلاف ہے، لیکن میں نے ابن خلدون کو ترجیح دی ہے، ابن خلدون فارسی نہ جانتے کی وجہ سے معین الدین پروانہ کو پروانہ لکھتا ہے۔

مولانا بہاء الدین نیشاپور سے روانہ ہو کر بغداد پہنچے یہاں متون قیام رہا، روزانہ شہر کے تمام امرا و روسا و علما ملاقات کو آتے تھے، اور ان سے معارف و حقائق سنتے تھے، اتفاق سے انہی دنوں بادشاہ روم کی قباد کی طرف سے سفارت کے طور پر کچھ لوگ بغداد میں آئے تھے، یہ لوگ مولانا بہاء الدین کے حلقہ درس میں شریک ہو کر مولانا کے حلقہ بگوش ہو گئے، واپس جا کر علاء الدین سے تمام حالات بیان کیے، وہ غائبانہ مرید ہو گیا، شیخ بہاء الدین بغداد سے حجاز اور حجاز سے شام ہوتے ہوئے زنجان میں آئے زنجان سے آق شہر کا رخ کیا، یہاں خاتون ملک سعید فخر الدین نے نہایت خلوص سے مہمانداری کے لوازم ادا کیے، پورے سال بھر یہاں قیام رہا۔ زنجان سے لارندہ کا رخ کیا۔ یہاں سات برس تک قیام رہا۔ اس وقت مولانا روم کی عمر ۸ برس کی تھی، بہاء الدین نے اسی سن میں انکی شادی کر دی، مولانا کے فرزند رشید سلطان ولد ۷۳۱ھ میں پیدا ہوئے۔ لارندہ سے شیخ بہاء الدین کی قباد کی درخواست پر قونیہ کو روانہ ہوئے کی قباد کو خبر ہوئی تو تمام ارکان دولت کے ساتھ پیشوائی کو نکلا اور بڑے تزک و احتشام سے شہر میں لایا، شہر نیاہ کے قریب پہونچ کر علاء الدین گھوڑے سے اتر پڑا اور پیادہ پاساٹھ ساتھ آیا، مولانا کو ایک عالیشان مکان میں اتارا اور ہر قسم کے ضروریات آرام کے سامان مہیا کیے، اکثر مولانا کے مکان پر آتا اور فیض صحبت اٹھاتا۔

شیخ بہاء الدین نے جمعہ کے دن ۱۸ ربیع الثانی ۷۳۸ھ میں وفات پائی۔

قونیہ میں پہنچنا

لہ نفاہت۔

مولانا روم ^{رحمۃ اللہ علیہ} منہ بمقام بلخ پیدا ہوئے ابتدائی تعلیم اپنے والد شیخ بہاء الدین سے حاصل کی شیخ بہاء الدین کے مریدوں میں سید برہان الدین محقق بڑے پایہ کے فاضل تھے مولانا کے والد نے مولانا کو انکی آغوش تربیت میں دیا۔ وہ مولانا کا تالیق بھی تھے اور استاد بھی مولانا نے اکثر علوم و فنون انھی سے حاصل کیے۔ ۱۸ یا ۱۹ برس کی عمر میں جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے اپنے والد کے ساتھ قونیہ میں آئے جب انکے والد نے انتقال کیا تو اسکے دوسرے سال یعنی ۱۹ سالہ میں جب انکی عمر ۲۰ برس کی تھی تکمیل فن کے لیے شام کا قصد کیا۔ اس زمانہ میں دمشق اور حلب علوم و فنون کے مرکز تھے ابن حجر نے ۸۷۵ھ میں جب دمشق کا سفر کیا تو خاص شہر میں ۲۰ بڑے بڑے دارالعلوم موجود تھے۔ حلب میں سلطان صلاح الدین کے بیٹے الملک الظاہر نے قاضی ابوالحسن کی تحریک سے ۸۹۵ھ میں متعدد بڑے بڑے مدرسے قائم کیے چنانچہ اس زمانہ سے حلب بھی دمشق کی طرح مدینۃ العلوم بن گیا

مولانا نے اول حلب کا قصد کیا اور مدرسہ حلاویہ کی دارالافتاء (بورڈنگ) میں قیام کیا اس مدرسہ کے مدرس کمال الدین ابن عدیم حلبی تھے انکا نام عمربن احمد بن ہبۃ اللہ ہی

۱۰ مناقب العارفین صفحہ ۵۲۔

۱۱ سفرنامہ ابن حجر ذکر دمشق۔

۱۲ ابن خلکان ترجمہ قاضی بہاء الدین۔

۱۳ سپہ سالار صفحہ ۳۹۔

ابن خلکان نے لکھا ہے کہ وہ محدث حافظ مورخ فقیہ کاتب مفتی اور ادیب تھے۔
حلب کی تاریخ جو انھوں نے لکھی ہے اسکا ایک ٹکڑا یورپ میں چھپ گیا ہے۔

مولانا نے مدرسہ حلاویہ کے سوا حلب کے اور مدرسوں میں بھی علم کی تحصیل کی طالب علمی
ہی کے زمانہ میں عربیت فقہ حدیث اور تفسیر و معقول میں یہ کمال حاصل کیا کہ جب
کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا اور کسی سے حل نہ ہوتا تو لوگ انکی طرف رجوع کرتے

دمشق کی نسبت یہ پتہ نہیں چلتا کہ کس مدرسہ میں رہ کر تحصیل کی سپہ سالار نے ایک ضمنی
موقع پر لکھا ہے کہ ”وقتیکہ خداوندگار ما در دمشق بود در مدرسہ برانیہ در حجرہ کہ متکلم بودند“
لیکن یہ مدرسہ برانیہ کے کچھ حالات معلوم نہیں مناقب العارفين میں لکھا ہے کہ مولانا
نے سات برس تک دمشق میں رہ کر علوم کی تحصیل کی اور اس وقت مولانا کی عمر
۴۰ برس کی تھی۔

یہ امر قطعی ہے کہ مولانا نے تمام علوم درسیہ میں نہایت اعلیٰ درجہ کی مہارت پیدا کی
تھی جو ہر مضیہ میں لکھا ہے کان عالمًا بال مذاہب واسع الفقه عالمًا
بالخلاف و انواع العلوم بخود انکی مثنوی اسکی بہت بڑی شہادت ہے لیکن
اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ انھوں نے جو کچھ پڑھا تھا اور جن چیزوں میں کمال
حاصل کیا تھا وہ اشاعرہ کے علوم تھے مثنوی میں جو تفسیری روایتیں نقل کی ہیں
اشاعرہ یا ظاہریوں کی روایتیں ہیں انبیاء کے قصص وہی نقل کیے ہیں جو عوام میں

مشہور تھے مقررہ سے انکو وہی نفرت ہے جو اشاعرہ کو ہے چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں۔

ہست این تاویل اہل اعتزال وای آنکس کو نذر و نور حال

مولانا کے والد نے جب وفات پائی تو سید برہان الدین اپنے وطن ترمذ میں تھے، خبر

سکر ترمذ سے روانہ ہوئے اور قونیہ میں آئے، مولانا اس وقت لارند میں تھے، سید برہان الدین

نے مولانا کو خط لکھا، اور اپنے آنے کی اطلاع دی، مولانا اسی وقت روانہ ہوئے، قونیہ

میں شاگرد استاد کی ملاقات ہوئی، دونوں نے ایک دوسرے کو گلے لگایا اور دیر تک

دونوں پر بخودی کی کیفیت رہی، افاقہ کے بعد سید نے مولانا کا امتحان لیا، اور جب

تمام علوم میں کامل پایا تو کہا کہ صرف علم باطنی رہ گیا ہے اور یہ تمہارے والد کی امامت

جو میں تمکو دیتا ہوں، چنانچہ نو برس تک طریقت اور سلوک کی تعلیم دی، بعضوں کا بیان

کہ اسی زمانہ میں مولانا انکے مرید بھی ہو گئے، چنانچہ مناقب العارفین میں ان تمام واقعات

کو تفصیل لکھا ہے، مولانا نے اپنی شنوی میں جا بجا سید موصوف کا اسی طرح نام لیا ہے

جس طرح ایک مخلص مرید پر کا نام لیتا ہے،

یہ سب کچھ تھا لیکن مولانا پر اب تک ظاہری ہی علوم کا رنگ غالب تھا، علوم دینیہ کا

درس دیتے تھے، وعظ کرتے تھے، فتویٰ لکھتے تھے، سماع وغیرہ سے سخت احتراز کرتے تھے،

انکی زندگی کا دوسرا دور، درحقیقت شمس تبریزی کی ملاقات سے شروع ہوتا ہے

جس کو ہم تفصیل سے لکھتے ہیں۔

یہ عجیب بات ہے کہ شمس تبریزی کی ملاقات کا واقعہ جو مولانا کی زندگی کا سب سے

سید برہان الدین
سے استفادہ

بڑا واقعہ ہے تذکرون اور تاریخون میں اس قدر مختلف اور متناقض طریقوں سے منقول ہے کہ اصل واقعہ کا پتہ لگانا مشکل ہے۔

شمس تبریزی
ملاقات

جو اہم مضمیمہ جو علمائے خفیہ کے حالات میں سب سے پہلی اور سب سے زیادہ مستند کتاب ہے اس میں لکھا ہے کہ ایک دن مولانا گھڑ میں تشریف رکھتے تھے تلامذہ اس پاس بیٹھے تھے چاروں طرف کتابوں کا ڈھیر لگا ہوا تھا اتفاقاً شمس تبریزی کسی طرف سے آنکھلے اور سلام کر کے بیٹھ گئے، مولانا کی طرف مخاطب ہو کر پوچھا کہ یہ کتابوں کی طرف اشارہ کر کے کیا ہے، مولانا نے کہا یہ وہ چیز ہے جس کو تم نہیں جانتے یہ کہنا تھا کہ دفعۃً تمام کتابوں میں آگ لگ گئی، مولانا نے کہا یہ کیا ہے شمس نے کہا یہ وہ چیز ہے جس کو تم نہیں جانتے شمس تو یہ کہہ کر چل دیے مولانا کا یہ حال ہوا کہ گھرباز مال اولاد سب چھوڑ چھاڑ بھل کھڑے ہوئے، اور ملک بھاک خاک چھانتے پھرے، لیکن شمس کا کہنا یہ نہ لگا کہتے ہیں کہ مولانا کے مریدوں میں سے کسی نے شمس کو قتل کر ڈالا،

زین العابدین شروانی نے ثنوی کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ شمس تبریزی کو انکیبیر بابکا ل لدین جنبی نے حکم دیا کہ روم جاؤ وہاں ایک دل سوختہ ہے اس کو گرم کر آؤ شمس پھرتے پھرتے قونیہ پہنچے شکر فروشوں کی کاروان سرائیں اترے ایک دن مولانا روم کی سواری بڑے تزک و احتشام سے تنگی شمس نے سر راہ ٹوک کر پوچھا کہ ”مجاہدہ و ریاضت سے کیا مقصد ہے“ مولانا نے کہا اتبلیع شریعت شمس نے کہا یہ تو سب جانتے ہیں مولانا نے کہا اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتا ہے شمس نے فرمایا علم کے یہ معنی ہیں کہ ”تکو منزل تک

پونچا دے پھر حکیم سنائی کا یہ شعر پڑھا۔

علم کز تو ترانہ بستاند جہل ازان علم بہ بود بسیار

مولانا پران جملون کا یہ اثر ہوا کہ اُسی وقت شمس کے ہاتھ پر ہیبت کر لی۔

ایک اور روایت میں ہے کہ مولانا حوض کے کنارے بیٹھے ہوئے تھے، سامنے

کچھ کتابیں رکھی ہوئی تھیں، شمس نے پوچھا کہ یہ کیا کتابیں ہیں؟ مولانا نے کہا یہ قیل

وقال ہے، حکومت اس سے کیا غرض؟ شمس نے کتابیں اٹھا کر حوض میں پھینک دیں، مولانا

کو نہایت رنج ہوا اور کہا کہ میان درویش! تم نے ایسی چیزیں ضائع کر دیں جو اب کی سطح

نہیں مل سکتیں، ان کتابوں میں ایسے نادر نکتے تھے کہ ان کا نعم البدل نہیں مل سکتا،

شمس نے حوض میں ہاتھ ڈالا اور تمام کتابیں نکال کر کنارہ پر رکھ دیں، لطف یہ کہ کتابیں

وہی ہی خشک کی خشک تھیں، مٹی کا نام نہ تھا مولانا پر سخت حیرت طاری ہوئی،

شمس نے کہا یہ عالم حال کی باتیں ہیں، تم ان کو کیا جانو؟ اسکے بعد مولانا ان کے

ارادہ مندوں میں داخل ہو گئے۔

ابن بطوطہ سفر کرتے کرتے جب قونینہ میں پہونچا ہے تو مولانا کی قبر کی زیارت کی،

تقریب سے مولانا کا کچھ حال لکھا ہے، اور شمس کی ملاقات کی جو روایت

وہاں تو اترا مشہور تھی اس کو نقل کیا ہے، چنانچہ وہ حسب ذیل ہے۔

”مولانا اپنے مدرسہ میں درس دیا کرتے تھے، ایک دن ایک شخص حلوایچتا ہوا

مدرسہ میں آیا، حلوے کی اُسنے قاشین بنالین تھیں، اور ایک ایک پیسہ کو

ایک ایک قاش بچتا تھا مولانا نے ایک قاش لی اور تناول فرمائی۔
 حلوئے کر وہ تو کسی طرف نکل گیا، ادھر مولانا کی یہ حالت ہوئی کہ بے اختیار ٹھٹھ
 کھڑے ہوئے اور خدا جانے کدھر چل دیے برسوں کچھ پتہ نہ چلا، کئی برس کے بعد آئے تو
 یہ حالت تھی کہ کچھ بولتے چالتے نہ تھے جب کبھی زبان کھلتی تھی تو شعر پڑھتے تھے،
 اُنکے شاگردان شعرون کو لکھ لیا کرتے تھے یہی اشعار تھے جو جمع ہو کر مثنوی بن گئی، یہ
 واقعہ لکھ کر ابن بطوطہ لکھتا ہے کہ ان اطراف میں اس مثنوی کی بڑی عزت ہے لوگ اسکی
 نہایت تعظیم کرتے ہیں اور اسکا درس دیتے ہیں، خانقاہوں میں شب جمعہ معمولاً
 اس کی تلاوت کی جاتی ہے۔

جو روایتیں نقل ہوئیں ان میں سے بعض نہایت مستند کتابوں میں ہیں مثلاً
 جو اہر مضیہ بعض اور تذکروں میں منقول ہیں بعض زبانی متواتر روایتیں ہیں، لیکن
 ایک بھی صحیح نہیں، نہ صرف اس لحاظ سے کہ خارج از قیاس ہیں، بلکہ اس لیے کہ جیسا کہ
 آگے آتا ہے صحیح روایت کے خلاف ہیں اس سے تم قیاس کر سکتے ہو کہ صوفیہ کبار
 کے حالات میں کس قدر دور از کار روایتیں مشہور ہو جاتی ہیں اور وہی کتابوں
 میں درج ہو کر سلسلہ بہ سلسلہ پھیلتی جاتی ہیں۔

سپہ سالار جنکا ذکر اوپر گزر چکا ہے مولانا کے خاص شاگرد تھے، ۴۰ برس فیض صحبت
 اٹھایا تھا، واقعہ نگاری میں ہر جگہ خرق عادت کی بھی آمیزش کرتے جاتے ہیں،
 تاہم شمس کی ملاقات کا جو حال لکھا ہے سادہ مصاف اور بالکل قرین عقل ہے،

چنانچہ ہم اسکو تفصیل اس موقع پر نقل کرتے ہیں، لیکن ملاقات کے ذکر سے پہلے مختصر طور پر شمس تبریز کے حالات لکھنے ضرور ہیں۔

شمس تبریز کے والد کا نام علاء الدین تھا وہ کیا بزرگ کے خاندان سے تھے جو فرقہ اسماعیلیہ کا امام تھا، لیکن انھوں نے اپنا آبائی مذہب ترک کر دیا تھا شمس نے تبریز میں علم ظاہری کی تحصیل کی پھر بالکمال الدین جندی کے مرید ہوئے، لیکن عام صوفیوں کی طرح پیری مریدی اور رعیت و ارادت کا طریقہ نہیں اختیار کیا، سوداگروں کی وضع میں شہروں کی سیاحت کرتے رہتے جہاں جاتے کاروان سرزمین اترتے اور جھڑکا دروازہ بند کر کے مراقبہ میں مصروف ہوتے معاش کا یہ طریقہ رکھا تھا کہ کبھی کبھی ازراہ بند بن لیتے اور اسی کو بچکر کفاف مہیا کرتے، ایک دفعہ مناجات کے وقت دعا مانگی کہ اے کوئی ایسا بندہ خاص ملتا جو میری صحبت کا متحمل ہو سکتا، عالم غیب سے اشارہ ہوا کہ روم کو جاؤ، اسی وقت چل کھڑے ہوئے قونیہ پہنچے تو رات کا وقت تھا، بیچ فروشوں کی سرے میں اترے، سرے کے دروازہ پر ایک بلند چبوترہ تھا، اکثر امرا اور عمائد تفریح کے لیے وہاں آ بیٹھتے تھے شمس بھی اسی چبوترہ پر بیٹھا کرتے تھے، مولانا کو اُنکے آنے کا حال معلوم ہوا تو اُنکی ملاقات کو چلے، راہ میں لوگ قدمبوس ہوتے جاتے تھے، اسی شان سے سرے کے دروازہ پر پہنچے، شمس نے سمجھا کہ یہی شخص ہے جسکی نسبت بشارت ہوئی ہے، دو نوں بزرگوں کی آنکھیں چار ہوئیں اور دیر تک

لے دیا چہ شہنوی، نفحات میں لکھا ہے کہ شمس کا کیا بزرگ کے خاندان سے ہونا غلط ہے۔

زبانِ حال میں باتیں ہوتی رہیں شمس نے مولانا سے پوچھا کہ حضرت بایزید بسطامی کے ان دو واقعات میں کیونکر تطبیق ہو سکتی ہے کہ ایک طرف تو یہ حال تھا کہ تمام عمر اس خیال سے خرپڑہ نہیں کھایا کہ معلوم نہیں جناب رسول اللہ نے اسکو کس طرح کھایا ہے؟ دوسری طرف اپنی نسبت یوں فرماتے تھے کہ سحانی، اعظم ثانی، یعنی اللہ اکبر! میری شان کس قدر بڑی ہے، حالانکہ رسول اللہ صلعم بالین ہمہ جلالت شان فرمایا کرتے تھے کہ میں دن بھر میں شتر دفعہ استغفار کرتا ہوں، مولانا نے فرمایا کہ بایزید اگرچہ بہت بڑے پایہ کے بزرگ تھے لیکن مقام ولایت میں وہ ایک خاص درجہ پر پڑ گئے تھے اور اس درجہ کی عظمت کے اثر سے انکی زبان سے ایسے الفاظ نکل جاتے تھے، بخلاف اسکے جناب رسول اللہ صلعم منازلِ تقرب میں برابر ایک پایہ سے دوسرے پایہ پر چڑھتے جاتے تھے، اس لیے جب بلند پایہ پر پہنچتے تھے تو پہلا پایہ اس قدر پست نظر آتا تھا کہ اس سے استغفار کرتے تھے،

مناقب العارفین کی روایت میں جزئی اختلافات کے ساتھ تصریح ہو کہ یہ مسئلہ کا واقعہ ہے اس بنا پر مولانا کی مسند نشینی فقر کی تاریخ، اسی سال سے شروع ہوتی ہے۔

سپہ سالار کا بیان ہے کہ چھ مہینے تک برابر دونوں بزرگ صلاح الدین زرکوب کے حجرہ میں چلکے کش رہے، اس مدت میں آب و غذا قطعاً متروک تھی اور بجز زرکوب کے حجرہ میں چلکے کش رہے، اس مدت میں آمد و رفت کی مجال نہ تھی، مناقب العارفین میں اس مدت کو نصف کر دیا ہے، اس زمانہ سے مولانا کی حالت میں ایک

نمایان تغیر جو پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ اب تک سماع سے محترز تھے اب اسکے بغیر چین نہیں آتا تھا چونکہ مولانا نے درس و تدریس اور وعظ و پند کے اشتغال و فتنہ چھوڑ دیے اور حضرت شمس کی خدمت سے دم بھر کو جانین ہوتے تھے تمام شہرین ایک شورش مچ گئی، لوگوں کو سخت رنج تھا کہ ایک دیوانہ بے سرو پائے مولانا پر ایسا سحر کر دیا کہ وہ کسی کام کے نہیں رہے، یہ بڑی ہیجان تک پہنچی کہ خود مریدان خاص اسکی شکایت کرنے لگے، شمس کو ڈر ہوا کہ یہ شورش فتنہ انگیزی کی حد تک نہ پہنچ جائے، چپکے گھر سے نکل کر دمشق کو چل دیے، مولانا کو اُنکے فراق کا ایسا صدمہ ہوا کہ سب لوگوں سے قطع تعلق کر کے عزلت اختیار کی، مریدان خاص کو بھی خدمت میں بار نہیں ہل سکتا تھا مدت کے بعد شمس نے مولانا کو دمشق سے خط لکھا، اس خط نے شوق کی آگ اور بٹھکا دی، مولانا نے اس زمانہ میں نہایت رقت آمیز اور پراثر اشعار کہے جن لوگوں نے شمس کو آزر دیا تھا، انکو سخت مذمت ہوئی، سب نے مولانا سے اگر معافی کی درخواست کی چنانچہ اس واقعہ کو مولانا کے صاحبزادے سلطان ولد نے اپنی مثنوی میں درج کیا ہے۔

ہمہ گریان بہ تو بہ گفتہ کہ ولے	عفو ما کن ازین گناہ خدے
قد راوا ز عی نہ دانستیم	کہ ہدا و پیشوانہ دانستیم
طفل رہ بودہ ایم خردہ گیر	یارب اندازد دل آن بیر
کہ کند عذر رہاے مارا او	عفو گلی ازین شدیم دو تو

پیش شیخ آمد ندلا بہ کنان کہ بہ بخشا کن دگر ہجران
 تو بہ ہامی کنیم رحمت کن گزدگر این کنیم لعنت کن
 شیخ شان چہ نکہ دید ازیشان این راہ شان داد و رفت از آن کین
 اب رے یہ قرار پائی کہ سب ملکر مشق جائیں اور شمس کو منا کر لائیں، سلطان ولد
 اس قافلہ کے سپہ سالار بنے، مولانا نے شمس کے نام ایک منظوم خط لکھا اور
 سلطان ولد کو دیا کہ خود پیش کرنا، خط یہ تھا۔

بہ خدا یکہ در ازل بودہ ست حی و دانا و قادر قیوم
 نور او شمع ہای عشق، افروخت تاب شد صد ہزار سیر معلوم
 از یکے حکم او بہان پُرسد عاشق و عشق و حاکم و محکوم
 در طلسمات شمس تبریزی گشت گنج عجاہش مکتوم
 کہ از ان دم کہ تو سفر کردی از حلاوت جدا شدیم چو موم
 ہمہ شب، ہچو شمع مے سوزیم ز آتش جفت و انگین محروم
 در فراق جمال تو مارا جسم ویران جان ہچون موم
 آن عنان را بدین طرف بر تاب زفت کن پیل عیش را خرطوم
 بے حضورت، سماع نیست حلال ہچو شیطان طرب شدہ مرحوم
 یک غزل بے تو ہیچ گفتہ شد تا رسد آن بہ شرقہ مفہوم
 بس بزدوق سماع نامہ تو غزلی ہیچ و شش بشد منظوم

شام از نور صبح روشن باد ای بتو فخر شام وار من و روم
ان اشعار کے علاوہ ایک غزل بھی ۵ اشعار کی لکھی تھی جسکے دو شعر دیباچہ
شعوی میں نقل کیے ہیں۔

بروید لے حریفان بچشہ یار مارا بمن آوریہ حال اصنم گریز پارا
اگر او بوعده گوید کہ دم دگر بیاید مخورید مکر اورا، بفریبید او شمارا
سلطان ولد قافلہ کے ساتھ دمشق پہونچے بڑی مشکل سے شمس کا پتہ لگا، سب سامنے
جا کر آداب و تسلیم بجالائے اور پیشکش جو ساتھ لائے تھے نذر کر کے مولانا کا خط دیا، شمس
مُسکرائے کہ ع بدام و دانہ نگیر ز مرغ دانارا، پھر فرمایا کہ ان خرف ریزوں کی ضرورت
نہیں، مولانا کا پیام کافی ہے، چند روز تک اس سفارت کو مہمان رکھا پھر دمشق سے
سب کو لیکر روانہ ہوئے تمام لوگ سواریوں پر تھے، لیکن سلطان ولد کمال ادب سے
شمس کے رکاب کے ساتھ دمشق سے قونینہ تک پیادہ آئے، مولانا کو خبر ہوئی تو تمام
مریدوں اور حاشیہ بوسوں کو ساتھ لیکر استقبال کو نکلے، اور بڑے تزک و احتشام سے
لائے۔ مدت تک بڑے ذوق و شوق کی صحبتیں رہیں۔

چند روز کے بعد حضرت شمس نے مولانا کی ایک بیورہ کے ساتھ جسکا نام کیمیا تھا،
شادی کر لی، مولانا نے مکان کے سامنے ایک خیمہ نصب کر دیا کہ حضرت شمس اس میں
قیام فرمائیں۔ مولانا کے ایک صاحبزادے جسکا نام علاء الدین چلیبی تھا جب مولانا سے

۱۵ دیباچہ شعوی میں لکھا کہ یہ پیشکش ہزار دنیا رنج تھے اور مولانا نے ایسے بھیجے تھے کہ حضرت شمس کے آستانہ پر نثار کیے جائیں۔

ملنے آئے تو حضرت شمس کے خیمہ میں سے ہو کر جاتے شمس کو ناگوار ہوتا چند بار منع کیا، لیکن وہ باز نہ آئے علاء الدین نے لوگوں سے شکایت شروع کی، حاسد و ن کو موقع ملا ہونے کہنا شروع کیا کہ کیا غضب ہے ایک بیگانہ آئے اور یگانوں کو گھر میں نہ آنے دے، یہ چرچا بڑھتا گیا، یہاں تک کہ شمس نے اب کی دفعہ غم کر لیا کہ جا کر کھڑے کھڑے نہ آئیں، چنانچہ دفعۃً غائب ہو گئے، مولانا نے ہر طرف آدمی دوڑائے لیکن کہیں پتہ نہ چلا، آخر تمام مریدوں اور عزیزوں کو ساتھ لیکر خود تلاش کو نکلے، دمشق میں قیام کر کے ہر طرف سرخ رسانی کی، لیکن کامیابی نہ ہوئی، آخر مجبور ہو کر قونینہ کو واپس چلے آئے۔

یہ تمام واقعات سپہ سالار نے تفصیل لکھے ہیں، مناقب العارفین میں کیسیا سے شادی کرنے کا واقعہ منقول نہیں، لیکن اس قدر لکھا ہے کہ حضرت شمس کی زوجہ محترمہ کیسیا خاتون تھیں، وہ بے اجازت ایک دفعہ باہر چلی گئی تھیں اس پر حضرت شمس سخت ناراض ہوئے وہ اسی وقت بیمار ہوئیں اور تین دن کے بعد مر گئیں، انکی وفات کے بعد حضرت شمس دمشق کو چلے گئے، مناقب العارفین میں یہ بھی لکھا ہے کہ یہ واقعہ شعبان ۷۷۷ھ میں پیش آیا، اگر یہ روایت صحیح ہے تو مولانا اور شمس کی صحبت کل دو برس رہی۔

مثنوی کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ شمس، اول دفعہ جب ناراض ہو کر چلے گئے تو اپنے وطن تبریز پہنچے، اور مولانا خود جا کر انکو تبریز سے لائے، چنانچہ خود مثنوی میں اس واقعہ کی طرف ان اشعار میں اشارہ کیا ہے۔

ساربانانا! بار بکشاہ اشتراں شور تبریز ست و کوئی دستان
فرزدوس ست این پالیزرا ششم عشرت ست این تبریزا
ہرز نے فوج روح انگیر جان از فراز عرش بر تبریزیان

یہ عجیب بات ہے کہ سپہ سالار نے جو قبول خود بہ برس تک مولانا کی خدمت میں رہے شمس تبریز کی نسبت صرف اتنا لکھا ہے کہ وہ رنجیدہ ہو کر کسی طرف نکل گئے اور پھر اُنکا پتہ نہ لگا، لیکن اور تمام تذکرے متفق اللفظ ہیں کہ انکو اسی زمانہ میں جب کہ وہ مولانا کے پاس مقیم تھے، مولانا کے بعض مریدوں نے حسد کی وجہ سے قتل کر دیا، نفحات الانس میں ہے کہ خود مولانا کے صاحبزادے علاء الدین محمد نے یہ حرکت کی، نفحات الانس میں شمس کی شہادت کا مسئلہ لکھا ہے، غرض شمس کی شہادت یا غیبوت کا زمانہ مسئلہ اور مسئلہ کینچ بیچ میں ہے، شمس کی شہادت نے مولانا کی حالت بالکل بدل دی،

تذکرہ نویسوں نے گو تصریح نہیں کی لیکن قرآن صاف بتاتے ہیں کہ شمس کی ملاقات سے پہلے مولانا کے شاعرانہ جذبات اسی طرح انکی طبیعت میں پہنان تھے جس طرح پتھر میں آگ ہوتی ہے، شمس کی جدائی گو یا چاق تھی اور شرائے انکی پر جوش غزلیں، مثنوی کی ابتدا اسی دن سے ہوئی، چنانچہ تفصیل آگے آئیگی۔

اسی زمانہ میں ہلاکو خان کے سپہ سالار بیچو خان نے قونینہ پر حملہ کیا اور اپنی زوجین

لے جا کر رہی۔

شمس تبریز کا گم یا قتل ہونا

مولانا کی شاعری کی ابتدا

شہر کے چاروں طرف پھیلا دین اہل شہر محاصرہ سے تنگ آکر مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے آپ نے ایک ٹیلہ پر جو بچو خان کے خیمہ گاہ کے سامنے تھا، جا کر مصلّا بچھا دیا اور نماز پڑھنی شروع کی۔ بچو خان کے سپاہیوں نے مولانا کو تاک کر تیر باران کرنا چاہا لیکن کمانین کھینچ نہ سکیں، آخر گھوڑے بڑھائے کہ تلوار سے قتل کر دین لیکن گھوڑے جگہ سے ہل نہ سکے، تمام شہر میں غل پڑ گیا، لوگوں نے بچو خان سے جا کر یہ واقعہ بیان کیا، اسنے خود خیمہ سے نکل کر کئی تیر چلائے لیکن سب بھٹ کر ادھر ادھر نکل گئے، جھٹاکر گھوڑے سے اتر پڑا اور مولانا کی طرف چلا، لیکن پاؤں اٹھ نہ سکے آخر محاصرہ چھوڑ کر چلا گیا۔

یہ پوری روایت مناقب العارفین میں ہے (صفحہ ۱۵۳) صوفیانہ روایتوں پر خوش اعتقادی کے حاشیے خود بخود چڑھتے جاتے ہیں، اسلئے اگر انکو الگ کر دیا جائے تو واقعہ اسقدر نکلے گا کہ مولانا نے جب اطمینان، استقلال اور بے پروائی سے عین بچو خان کے خیمہ کے آگے مصلّا بچھا کر نماز پڑھنی شروع کی ہوگی، اور اہل فوج کی تیر باران کا کچھ خیال نہ کیا ہوگا، اسنے خود بچو خان کے دل کو مرعوب کر دیا ہوگا، اور اس قسم کے واقعات کثرت سے پائے جاتے ہیں۔

مدت تک مولانا کو شمس کی جدائی نے بیقرار و بیتاب رکھا، ایک دن اسی جوش و خروش کی حالت میں گھر سے نکلے، راہ میں شیخ صلاح الدین زرکوب کی کان تھی، وہ چاندی کے ورق کوٹ رہے تھے، مولانا پر ہتوڑی کی آواز نے سماع کا اثر

پیدا کیا، وہیں کھڑے ہو گئے اور وجد کی حالت طاری ہو گئی شیخ مولانا کی حالت دیکھ کر اسی طرح ورق کوٹتے رہے یہاں تک کہ بہت سی چاندی ضائع ہو گئی لیکن انھوں نے ہاتھ نہ روکا، آخر شیخ باہر نکل آئے، مولانا نے انکو آغوش میں لے لیا اور اس جوش و ہستی میں دوپہر سے عصر تک یہ شعر گاتے رہے۔

یہی گنجے پیدا ما زین دکان زر کو بی زہی صولت نہی معنی زہی خوبی نہی غمی
شیخ صلاح الدین نے وہیں کھڑے کھڑے دکان لٹوادی اور دامن جھاڑ کر مولانا کے ساتھ ہو گئے، وہ ابتدا سے صاحب حال تھے سید برہان الدین محقق سے ان کو ہیعت تھی اور اس لحاظ سے مولانا کے ہم اُستاد اور مولانا کے والد کے شاگرد کے شاگرد تھے۔

مولانا کو صلاح الدین کی صحبت سے بہت کچھ تسلی ہوئی، بہر تک متصل ان سے صحبت گرم رہی جس بات کے لیے مولانا شمس تبریز کو ڈھونڈتے پھرتے تھے، ان سے حاصل ہوئی چنانچہ ہمارا الدین ولد اپنی شنوی میں فرماتے ہیں۔

قطب ہفت آسمان ہفت زین	لقب شان بود صلاح الدین
نور خور از رخسار خجل گشتے	ہر کہ دیدش ز اہل دل گشتے
چون ورا دید شیخ صاحب حال	برگزیدش ز جملہ ابدال
رو بدو کرد جملہ را بگذاشت	غیر اورا خطا و سہوا بکاشت

لے نغات الاش و رسالہ سپہ سالار حالات شیخ صلاح الدین زر کو بی۔

صلاح الدین
زر کو بی
صحبت

گفت آن شمس دین کہ می گفتم باز آمد با چہرہ خستیم
گفت از روسے مہربا یا ران نیست پروئے کس مہربہ جان
من ندارم سرشما بروید از برم۔ با صلاح دین گروید
شورش شیخ گشت از وساکن وان ہمہ رنج و گفت گوساکن
شیخ با او چنانکہ با آن شاہ شمس تبریز خاصہ اللہ
خوش در بخت ہنجوشیر و شکر کار ہر دوزہد گر شد زہر
مولانا صلاح الدین کی شان میں نہایت ذوق شوق کی غزلیں اور شعرا
لکھتے تھے ایک غزل میں فرماتے ہیں۔

مطربا! اسرار مارا بازگو قصہ ہاے جان فزارا بازگو
ادوان بر بستہ ایم از ذکر او تو حدیث و لکشا را بازگو
چون صلاح الدین صلاح جان ست آن صلاح جان ہارا، بازگو
مولانا کے پرانے رفیقوں نے یہ دیکھ کر کہ ایک زر کو ب جسکو لکھنا پڑھنا تک نہیں آتا
تھا، مولانا کا نہ صرف ہمد و ہماز بنگیا ہے بلکہ مولانا اُس سے اس طرح پیش آتے ہیں
جس طرح مرید پیر کے ساتھ سخت شورش برپا کی اور شیخ صلاح الدین سے بُری طرح پیش
آنا چاہا، چنانچہ سلطان ولد اپنی مثنوی میں لکھتے ہیں۔

باز در دست کمران غریو افتاد باز در ہم شد نہ اہل فساد

گفتہ باہم کزین کیے، رستیم
 اینکہ آمد ز اولین ترست
 کاش کان اولیہ بودی باز
 ہمہ این کرد را ہمہ دانیم
 نہ ورا خط، نہ علم، نہ گفتار
 گرچہ شان تڑبات می گفتند
 کای عجب از چہ روی، مولانا
 روز و شب، میکند سجد اورا
 یک مرید برسم طنازی
 او ہمان خطہ نزد مولانا
 کہ ہمہ جمع قصہ آن دارند
 کہ فلان راز نند و آزارند

چون نگہ می کنیم در شستیم
 اولین نور بود این شرست
 شیخ مارا رفیق و ہم مساز
 ہمہ ہم شہسوریم و ہم خوانیم
 بر ما خود نداشت این مقدار
 از غم و غصہ شب نہ می خفتند
 می نیاید کسے چو او دانا
 بر فرزوان دین، فرود اورا
 شد ازیشان و کرد غمازی
 آمد و گفت آن حکایت
 کہ فلان راز نند و آزارند

لیکن جب حریفوں کو معلوم ہوا کہ مولانا کا تعلق اُسے منقطع نہیں ہو سکتا تو اس خیال سے باز آئے مولانا نے اپنے صاحبزادہ سلطان ولد کا شیخ صلاح الدین کی صاحبزادی سے عقد بھی کر دیا تھا کہ ختصاص باطنی کے ساتھ ظاہری تعلقات بھی مستحکم ہو جائیں سپہ سالار نے لکھا ہے کہ دس برس تک مولانا اور شیخ کی صحبتیں گرم رہیں بالآخر سلطانہ شیخ بیمار ہوئے اور مولانا سے درخواست کی کہ دعا فرمائیے کہ اب طاہر روح

تفس غنصری سے نجات پائے تین چار روز بیمار رہ کر وفات پائی، مولانا نے تمام رفقا اور صحاب کے ساتھ انکے جنازہ کی مشایعت کی، اور اپنے والد کے مزار کے پہلو میں دفن کیا، مولانا کو انکی جدائی کا نہایت سخت صدمہ ہوا، اسی حالت میں ایک غزل لکھی جس کا مطلع یہ ہے۔

ای زبھران در فراقت آسمان بگریستہ دل میان خون شمشہ عقل و جان بگریستہ

حسام الدین
چلی

صلاح الدین کی وفات کے بعد مولانا نے حسام الدین چلی کو جو معتقدان خاص میں تھے، ہمد و ہمراز بنایا۔ اور جب تک کہ زندہ رہے انھی سے دل کو تسکین دیتے رہے، مولانا انکے ساتھ اسطرح پیش آتے تھے کہ لوگوں کو گمان ہوتا تھا کہ شاید ان کے مرید ہیں، وہ بھی مولانا کا اسقدر ادب کرتے تھے کہ پورے دس برس کی مدت میں ایک دن بھی مولانا کے وضو خانہ میں وضو نہیں کیا، شدت کے جاڑے پڑتے ہوتے اور برف گرتی ہوتی لیکن گھر جا کر وضو کرتے۔

حسام الدین ہی کی درخواست اور استدعا پر مولانا نے مثنوی لکھنی شروع کی، چنانچہ تفصیل اسکی مثنوی کے ذکر میں آئیگی۔

سلسلہ میں قونینہ میں بڑے زور کا زلزلہ آیا اور متصل ۴۴ دن تک قائم رہا تمام لوگ سرسیمہ و حیران پھرتے تھے آخر مولانا کے پاس آئے کہ یہ کیا بلائے آسمانی ہے، مولانا نے فرمایا کہ زمین بھوکی ہے، لقمہ ترچا ہتی ہے، اور انشاء اللہ کامیاب ہوگی، اسی زمانہ میں مولانا نے یہ غزل لکھی۔

با این ہمہ مہر و مہر بانی دل می دہد ت کہ خشم رانی
 وین جملہ شیشہ خانہ را در ہم شکنے بہ لن ترانی
 در زلزله است دار دنیا کز خانہ تو رخت می کشانی
 تالان ز تو صد ہزار رنجور بے تونہ زمیند ہن تو دانی
 ان دنوں مولانا کا معمول تھا کہ سرخ عبا پہنا کرتے تھے اسی زمانہ میں ایک اور غزل لکھی۔
 ز ہوسرنہ بیالین تنہا مرا ہاکن ترک من خرابے شب گرو مبتلا کن
 مایم موج سودا شب تابروز تنہا خواہی بیانچشا خواہی بر وجہا کن
 بر شاہ خویرویان وجب فانا باشد ای ز دروی عاشق تو صبر کن وفا کن
 در دیت غیر مردن آزاد وانا باشد پس من چگونه گویم آن درد را وانا کن
 در خواب دوش پیری در کوی عشق دیم با سراشار تم کرد کہ غم سوی ما کن
 گر از دہاست رہ عشقی ست چن مردو از برق آن نمرود ہن دفع از دہا کن
 بس کن کہ نہ خود من گر تو ہنر فزائی تو بیخ بو علی گو تنبیس بو عا کن
 چند روز کے بعد مزاج ناساز ہوا، اکل الدین اور غضنفر کہ اپنے زمانے کے جالینوس تھے،
 علاج میں مشغول ہوئے، لیکن نبض کا یہ حال تھا کہ ابھی کچھ ہے ابھی کچھ ہے آخر شخص سے
 عاجز آئے، اور مولانا سے عرض کی کہ آپ خود مزاج کی کیفیت سے مطلع فرمائیے، مولانا
 مطلق متوجہ نہیں ہوتے تھے، لوگوں نے سمجھا کہ اب کوئی دن کے مہمان ہیں۔
 بیماری کی خبر عام ہوئی، تو تمام شہر عیادت کیلئے ٹوٹا، شیخ صد الدین جو شیخ محی الدین اکبر کے

تریت یافتہ اور روم و شام میں مرجع عام تھے تمام مریدوں کو ساتھ لیکر آئے مولانا کی حالت دیکھ کر بے قرار ہوئے اور دعا کی کہ خدا آپ کو جلد شفا دے مولانا نے فرمایا شفا آپ کو مبارک ہو عاشق اور معشوق میں بس ایک پیرہن کا پردہ رہ گیا ہے کیا آپ نہیں چاہتے کہ وہ بھی اٹھ جائے اور نور نور میں مل جائے شیخ روتے ہوئے اٹھئے مولانا نے یہ شعر پڑھا۔

چہ دانی تو کہ در باطن جہ پشماہی نشین دارم رخ زرین من منکر کہ پای آہنیں دارم
شہر کے تمام امراء علماء مشائخ اور ہر طبقہ و درجہ کے لوگ آتے تھے اور بے اختیار پیچھین مارا کرتے تھے ایک شخص نے پوچھا کہ آپ کا جانشین کون ہوگا؟ اگرچہ مولانا کے بڑے صاحبزادے سلطان بہاء الدین ولد سلوک اور تصوف میں بڑے پایہ کے شخص تھے لیکن مولانا نے حسام الدین چلیپی کا نام لیا، لوگوں نے دوبارہ سہ بارہ پوچھا پھر یہی جواب ملا چوتھی دفعہ سلطان ولد کا نام لیکر کہا کہ اُنکے حق میں آپ کیا فرماتے ہیں؟ ارشاد ہوا کہ وہ پہلوان ہے اُسکو وصیت کی حاجت نہیں،

مولانا پر ۵۰ دینار قرضہ تھا، مریدوں سے فرمایا کہ جو کچھ موجود ہے ادا کر کے باقی قرضہ سے بجل کراؤ، لیکن قرضخواہ نے کچھ لینا گوارا نہ کیا۔ مولانا نے فرمایا کہ الحمد للہ اس سخت حملہ سے رہائی ہوئی چلیپی حسام الدین نے پوچھا کہ آپ کے جنازہ کی نماز کون پڑھائیگا؟ فرمایا مولانا صدر الدین، یہ وصیتیں کر کے جمادی الثانی ۷۷۰ھ کی پانچویں تاریخ یکشنبہ کے دن غروب آفتاب کے وقت انتقال کیا،

رات کو تھیز اور کھین کا سامان مہیا گیا گیا صبح کو جنازہ اٹھایا۔ جوان۔ بوڑھے۔ میر۔
 غریب۔ عالم۔ جاہل ہر طبقہ اور ہر فرقہ کے آدمی جنازہ کے ساتھ تھے اور چنچن مار مار کر
 روتے جاتے تھے ہزاروں آدمیوں نے کپڑے پھاڑ ڈالے عیسائیوں اور یہودیوں
 تک جنازہ کے آگے آگے انجیل اور توریت پڑھتے اور نوحہ کرتے جاتے تھے بادشاہ
 وقت جنازہ کے ساتھ تھا اُسے اُنکو بلا کر کہا کہ تمکو مولانا سے کیا تعلق؟ بولے کہ یہ شخص اگر
 تمہارا محمد تھا تو ہمارا موسیٰ اور عیسیٰ تھا صندوقِ جہنم تابوت رکھا تھا راہ میں چند
 دفعہ بدلا گیا اور اُسکے تختے توڑ کر تبرک کے طور پر تقسیم کیے گئے۔ شام ہوتے ہوتے
 جنازہ قبرستان میں پہنچا شیخ صدر الدین نماز جنازہ پڑھانے کے لیے کھڑے ہوئے
 لیکن چیخ مار کر بیہوش ہو گئے آخر قاضی سراج الدین نے نماز پڑھائی ۴۰ دن تک
 لوگ مزار کی زیارت کو آتے رہے چنانچہ ان واقعات کو سلطان ولد نے اپنی
 مثنوی میں مختصر طور پر لکھا ہے۔

پنجم ماہ در جہادِ اختر	بود نفلانِ آن شہِ فاخر
سال ہفتاد و دو و بدہ بعد	شش صد از عہد حضرت احمد
چشم زخمی چنان رسید آن دم	گشت نالانِ فلک درانِ ماتم
مردم شہرازِ صغیر و کبیر	ہمہ اند رفغانِ وآہِ نفیر
دیہیان ہم ز روی و اتراک	کردہ از دردِ داؤ گریبانِ چاک
بہ جنازہ ہمہ شدہ حاضر	از سر مھر عشقِ تزیے بر

کردہ اور مسیحیان معبود دیدہ اور اہود خوب چوہود
 عیسوی گفت اوست عیسیٰ ما موسوی گفت اوست موسیٰ ما
 ہمہ کردہ ز غم گریبان چاک ہمہ از سوز کردہ بر سر خاک
 ہچنان این کشید تا چل روز ہیچ ساکن نشد می تفت سوز
 بعد چل روز سوے خانہ شدند ہمہ مشغول این فسانہ شدند
 مولانا کا مزار مبارک اسوقت سے آج تک بوسہ گاہِ خلاق ہے۔ ابن بطوطہ جب
 قونیہ میں پہونچا ہے تو وہاں کے حالات میں لکھتا ہے کہ مولانا کے مزار پر بڑا لنگر خانہ
 ہے جس سے صادر و وارد کو کھانا ملتا ہے۔

اولاد

مولانا کے دو فرزند تھے، علاء الدین محمد سلطان ولد علاء الدین محمد کا نام
 صرف اس کا زمانہ سے زندہ ہے کہ انھوں نے شمس تبریز کو شہید کیا تھا، سلطان ولد
 جو فرزند اکبر تھے خلف الرشید تھے، گو مولانا کی شہرت کے آگے ان کا نام روشن نہیں سکا،
 لیکن علوم ظاہری و باطنی میں وہ یگانہ روزگار تھے، مولانا کی وفات پر سب کی راسے
 تھی کہ انھی کو سجادہ نشین کیا جائے لیکن انکی نیک نفسی نے گوارا نہ کیا، انھوں نے
 حسام الدین چلی سے کہا کہ والد ماجد کے زمانہ میں آپ ہی خلافت کے خدمات انجام
 دیتے تھے، اسلیے آج بھی آپ ہی اس مسند کو زینت دیجیے، حسام الدین چلی نے ۶۸۴ھ
 میں انتقال کیا، انکے بعد سلطان ولد اتفاق عام سے مسند خلافت پر متمکن ہوئے،

اُنکے زمانہ میں بڑے بڑے علما و فضلا موجود تھے لیکن جب وہ حقائق و اسرار پر تقریر کرتے تو تمام مجمع ہمہ تن گوش بن جاتا۔ انکی تصنیفات میں سے خاص قابل ذکر ایک مثنوی ہے جس میں مولانا کے حالات اور واردات لکھے ہیں اور اس لحاظ سے وہ گویا مولانا کی مختصر سوانح عمری ہے۔

انھوں نے سلسلہ میں ۹۶ برس کی عمر میں انتقال کیا، اُنکے چار صاحبزادے تھے چلی عارف جٹکا نام جلال الدین فریدون تھا، چلی عابد، چلی زاہد، چلی واجد۔

چلی عارف مولانا روم کی حیات ہی میں پیدا ہوئے تھے اور مولانا انکو نہایت پیار کرتے تھے، سلطان دکن کے انتقال کے بعد پاپ کے سجادہ پر بیٹھے اور ۱۰۱۷ء میں انتقال کیا، اُنکے بعد اُنکے بھائی چلی عابد نے مسند فقر کو زینت دی۔ اُنکے بعد بھی یہ سلسلہ قائم رہا، لیکن اُنکے تفصیلی حالات ملتے ہیں نہ انکا ذکر مولانا کے سوانح نگار کا کوئی ضروری فرض ہے

سلسلہ باطنی

مولانا کا سلسلہ تک قائم ہے ابن بطوطہ نے اپنے سفرنامہ میں لکھا ہے کہ اُنکے فرقہ کے لوگ جلالیہ کہلاتے ہیں چونکہ مولانا کا لقب جلال الدین تھا، اسلئے انکی انتساب کی وجہ سے یہ نام مشہور ہوا ہوگا، لیکن آج کل ایشیائے کوچک، شام، مصر اور قسطنطنیہ میں اس فرقہ کو مولویہ کہتے ہیں، میں نے سفر کے زمانہ میں اس فرقہ کے اکثر جلسے دیکھے ہیں، یہ لوگ نہد کی ٹوپی پہنتے ہیں جس میں جوڑیا در زمین ہوتی، مشائخ اس ٹوپی پر جامہ بھی باندھتے ہیں، خرقہ یا کرتہ کے بجائے ایک چٹٹ دار جامہ ہوتا ہے، ذکر و شغل کا

یہ طریقہ ہے کہ حلقہ باندھ کر بیٹھتے ہیں، ایک شخص کھڑا ہو کر ایک ہاتھ سینہ پر اور ایک ہاتھ پھیلائے ہوئے رقص شروع کرتا ہے، رقص میں آگے یا پیچھے بڑھنا یا ہٹنا نہیں ہوتا، بلکہ ایک جگہ جم کر متصل چکر لگاتے ہیں، سماع کے وقت دن اور رات بھی بجاتے ہیں، لیکن میں نے سماع کی حالت نہیں دیکھی، چونکہ مولانا پر ہمیشہ ایک وجد اور سر کی حالت طاری رہتی تھی، اور جیسا کہ آگے آگے کا وہ اکثر جوش کی حالت میں ناچنے لگتے تھے، مریوں نے تقلید اس طریقہ کو اختیار کیا حالانکہ یہ ایک غیر اختیاری کیفیت تھی جو تقلید کی چیز نہیں، صاحب دیباچہ نے لکھا ہے کہ اس سلسلہ میں جب کوئی شخص داخل ہونا چاہتا ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ ۴۰ دن چار پاویں کی خدمت کرتا ہے، ۴۰ دن فقر کے دروازے پر جھاڑو دیتا ہے، ۴۰ دن آب کشی کرتا ہے، ۴۰ دن فراشی، ۴۰ دن ہیزم کشی، ۴۰ دن طباشی، ۴۰ دن بازار سے سودا سلف لانا، ۴۰ دن فقر کی مجلس کی خدمتگاری، ۴۰ دن داروغہ گری، جب تک مدت تمام ہو چکتی ہے تو غسل لیا جاتا ہے اور تمام محرمات سے توبہ کر کے حلقہ میں داخل کر لیا جاتا ہے، اسکے ساتھ خاقانہ سے لباس (دوہی جامہ) ملتا ہے اور اسم جلالی کی تلقین کی جاتی ہے۔

مولانا کے معاصرین اور ارباب صحبت

اسلام کو آج تیرہ سو برس ہوئے اور اس مدت میں اسنے بار بار بڑے بڑے خدمات اٹھائے لیکن ساتویں صدی میں جس زور کی اسکو لگائی کسی اور قوم یا مذہب کو

لگی ہوتی تو پاش پاش ہو کر رہ جاتا۔ یہی زمانہ ہے جس میں تاتار کا سیلاب اٹھا اور رفتہ
 اس سرے سے اُس سرے تک پھیل گیا، سیکڑوں ہزاروں شہر اُڑ گئے، کم از کم ۹۰ لاکھ
 آدمی قتل کر دیے گئے، سب سے بڑھ کر یہ کہ بغداد جو تارک اسلام کا تاج تھا، اس طرح برباد ہوا کہ
 آج تک سنبھل نہ سکا، یہ سیلاب ۱۵۰۰ء میں تاتار سے اٹھا اور ساتویں صدی کے
 اخیر تک برابر بڑھتا گیا، یہ سب کچھ ہوا لیکن اسلام کا علمی دربار اسی اوج و شان کے
 ساتھ قائم رہا، محقق طوسی، شیخ سعدی، خواجہ فرید الدین عطار، عراقی، شیخ شہاب الدین
 سہروردی، شیخ محی الدین عربی، صدر الدین قونوی، یاقوت حموی، شاذلی ابن الاثیر، مؤرخ
 ابن الفارض، عبد اللطیف بغدادی، نجم الدین رازی، سیف الدین آمدی
 شمس الامیہ کردی، محدث ابن الصلاح، ابن النجار، مؤرخ بغداد، ضیاء بن بيطار، ابن جلاء
 ابن لقفطی، صاحب تاریخ الحکماء، خوجی منطقی، شاہ ابو علی قلندر، زملکانی، وغیرہ اسی
 پر آشوب عہد کے یادگار ہیں۔

سلطنتیں اور حکومتیں مٹتی جاتی تھیں لیکن علم و فن کے حدود وسیع ہوتے جاتے
 تھے، اسی زمانہ میں محقق طوسی نے ریاضیات کو نئے سرے سے ترتیب دیا، یاقوت حموی نے
 قاموس الجغرافیہ لکھی۔ ضیاء بن بيطار نے بہت سی نئی دوائیں دریافت کیں، شیخ سعدی
 نے غزل کو معراج پر پہنچایا۔ ابن الصلاح نے اصول حدیث کو مستقل فن بنایا۔
 سکاکی نے فن بلاغت کی تکمیل کی۔

اکثر تذکروں میں لکھا ہے کہ ”مولانا اپنے زمانہ کے ان مشاہیر میں سے اکثر سے ملے،

لیکن تفصیلی حالات نہیں ملتے جس قدر پتہ لگتا ہے اُنکی تفصیل یہ ہے۔ شیخ محی الدین اکبر سے دمشق میں ملاقات ہوئی اور یہ وہ زمانہ ہے جب مولانا تحصیل علم میں مصروف تھے اور اُنکی عمر ۴۰ برس کی تھی، سپہ سالار لکھتے ہیں کہ مولانا جس زمانہ میں دمشق میں تھے محی الدین۔ شیخ سعد الدین حموی۔ شیخ عثمان رومی، شیخ اوحہ الدین کرمانی اور شیخ صدر الدین قونوی سے اکثر صحبتیں رہیں جو حقائق و اسرار ان صحبتوں میں بیان کیے گئے اُنکی تفصیل میں طول ہے۔

صدر الدین قونوی، شیخ محی الدین اکبر کے مرید خاص اور اُنکی تصنیفات کے مفسر تھے وہ قونینہ میں رہتے تھے اور مولانا سے بڑا اخلاص تھا، اُنکی پر لطف صحبتوں کا ذکر آگے آئے گا، نجم الدین رازی مشایخ کبار میں تھے ایک دفعہ وہ اور مولانا اور شیخ صدر الدین شریک صحبت تھے، نماز کا وقت آیا تو انھنی نے امامت کی اور دونوں رکعتوں میں قل یا ایہا الکافرون پڑھی چونکہ دونوں میں ایک ہی سورہ پڑھنا غیر معمولی بات تھی، مولانا نے شیخ صدر الدین کی طرف خطاب کر کے کہا کہ ایک دفعہ میرے لیے پڑھی اور ایک دفعہ آپسے کے لیے۔

شاہ ابو علی قلندر پانی پتی جن کو تمام ہندوستان جانتا ہے مدت تک مولانا کی صحبت میں رہے اور اُنسے مستفید ہوئے۔

شیخ شہاب الدین سہروردی جو شیخ سعدی کے پیر تھے اُنسے بھی مولانا کی صحبتیں رہیں

۱۔ سپہ سالار صفحہ ۱۱۷ نفحات الانس جامی تذکرہ نجم الدین رازی ۲۔ ریاض العارفین۔

شیخ سعدی کا گذر اکثر بلادِ روم میں ہوا ہے، بوستانِ مین ایک درویش کی ملاقات کی غرض سے روم کے سفر کا ذکر خود کیا ہے، اس سے اگرچہ قیاس ہوتا ہے کہ ضرور مولانا سے ملے ہونگے، لیکن روایتوں سے اسکی بھی تائید ہوتی ہے، مناقب العارفین میں لکھا ہے کہ ایک دفعہ والی شیراز شمس الدین نے شیخ سعدی کو ایک رقعہ لکھا کہ ایک صوفیانہ غزل بھیج دیجیے تاکہ مین اُس سے غزلے روحانی حاصل کروں، یہ بھی لکھا کہ کسی خاص شاعر کی قینین چاہے کسی کی ہو، اسی زمانہ میں مولانا روم کی ایک نئی غزل قوالوں کے ذریعہ سے پہنچی تھی، شیخ نے وہی غزل بھیج دی اسکے چند شعر یہ ہیں۔

ہر نفس آواز عشق میر سدا ز چپ و رست ما بہ فلک میر ویم عزیم تماشا کر است
ما بہ فلک بودہ ایم۔ یار ملک بودہ ایم باز ہمان جا رویم باز کہ آن شہر است
ما ز فلک بر تریم و ز ملک افزون تریم زین دو چہر انگذیریم منزل ما کبر است

شیخ نے یہ بھی لکھا کہ بلادِ روم میں ایک صاحبِ حال پیدا ہوا ہے یہ غزل اُسی کے ترانہ حقیقت کا ایک نغمہ ہے، شمس الدین نے غزل دیکھی تو عجب حالت طاری ہوئی، خاص اس غزل کے لیے سماع کی مجلسیں منعقد کیں، اور بہت سے ہدیے اور تحفے دیکر شیخ سعدی کو مولانا کی خدمت میں بھیجا چنانچہ شیخ قونینہ میں آئے اور مولانا سے علامہ قطب الدین شیرازی، محقق طوسی، گنا گرو شید، تھے، درۃ التلج ان کی مشہور کتاب ہے جس میں انھوں نے فلسفہ کے کل اجزاء فارسی میں نہایت جامعیت سے

لکھے ہیں، وہ مولانا کی خدمت میں امتحان لینے کی غرض سے آئے اور حلقہ بگوش ہو کر گئے، ان کے ملاقات کی روایتیں مختلف ہیں۔

جو اہر مضمین لکھا ہے کہ وہ مولانا کے پاس گئے تو مولانا نے ایک حکایت بیان کی جس سے اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ تم امتحان لینے آئے ہو، چونکہ حقیقت وہ اسی نیت سے آئے تھے، شرمندہ ہو کر چلے گئے۔

ارنیقی نے مدنیۃ العلوم میں لکھا ہے کہ وہ اخلاص کے ساتھ مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انکی نصیحت سے برکت حاصل کی، مناقب العارفین میں خود قطب الدین شیرازی کی زبان سے نقل کیا ہے کہ وہ دس بارہ مستعد علما کے ساتھ مولانا کے پاس گئے، سب نے آپس کے مشورہ سے چند نہایت معرکہ آرا مسائل ٹھہرائے تھے کہ مولانا سے پوچھیں گے لیکن چون ہی مولانا کے چہرہ پر نگاہ پڑی، یہ معلوم ہوا کہ گویا کبھی کچھ پڑھا ہی نہ تھا، تھوڑی دیر کے بعد مولانا نے خود حقائق اور اسرار پر تقریر شروع کی جسکے ضمن میں وہ تمام مسائل بھی آگئے جو امتحان کی غرض سے یہ لوگ یاد کر کے گئے تھے، بالآخر سب کے سب مولانا کے مرید ہو گئے۔

واقعہ کی یہ تفصیل صحیح ہو یا نہ ہو لیکن اس قدر یقینی ہے کہ علامہ قطب الدین شیرازی بھی مولانا کی زیارت کرنے والوں میں ہیں، اور اس سے مولانا کے رتبہ کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

اخلاق و عادات

مولانا کے اخلاق و عادات اس تفصیل سے تذکرہ نویسوں نے نہیں لکھے کہ ترتیب سے الگ الگ عنوان قائم کیے جائیں اس لیے جستہ جستہ جن باتوں کا پتہ لگ سکا ہے، ہم بلا ترتیب لکھتے ہیں۔

مولانا جب تک تصوف کے دائرہ میں نہیں آئے انکی زندگی عالمانہ جاہ و جلال کی شان رکھتی تھی، انکی سواری جب نکلتی تھی تو علما اور طلباء بلکہ امرا کا ایک بڑا گروہ رکاب میں ہوتا تھا، مناظرہ اور مجادلہ جو علما کا عام طریقہ تھا مولانا میں اوروں سے چند قدم آگے تھے، سلاطین اور امرا کے دربار سے بھی انکو تعلق تھا، لیکن سلوک میں داخل ہونے کے ساتھ یہ حالت بدل گئی، یہ امر مشتبہ ہے کہ انکی صوفیانہ زندگی کس تاریخ سے شروع ہوتی ہے، لیکن اس قدر مسلم ہے کہ وہ بہت پہلے سید برہان الدین محقق کے مرید چکے تھے، اور نو دس برس تک انکی صحبت میں فقر کے مقامات طے کیے تھے، مناقب العارفین وغیرہ میں انکے کشف و کرامات کے واقعات اسی زمانہ سے شروع ہوتے ہیں جب وہ تحصیل علم کے لیے دمشق تشریف لے گئے تھے، لیکن جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں مولانا کی صوفیانہ زندگی شمس تبریزی ملاقات سے شروع ہوتی ہے، درس و تدریس، افتاء اور افادہ کا سلسلہ اب بھی جاری تھا، لیکن وہ پچھلی زندگی کی محض ایک یادگار تھی، ورنہ وہ زیادہ تر تصوف کے

نشین سرشار رہتے تھے۔

ریاضت اور مجاہدہ حد سے زیادہ بڑھا ہوا تھا، سپہ سالار برسوں ساتھ رہے ہیں انکا بیان ہے کہ میں نے کبھی انکو شجوابی کے لباس میں نہیں دیکھا، بچھونا اور تکیہ بالکل نہیں ہوتا تھا، قصداً لیٹتے نہ تھے، نیند غالب ہوتی تو بیٹھے بیٹھے سو جاتے ایک غزل میں فرماتے ہیں۔

ریاضات ثلاثہ

چہ آساید بہر پہلو کہ خسپد کسی کنخار دارو، او نہالین

سملع کے جلسوں میں مریدوں پر جب نیند غالب ہوتی تو انکے لحاظ سے دیوار سے ٹیکے زانو پر سر رکھ لیتے کہ وہ لوگ بے تکلف ہو کر سو جائیں، وہ لوگ پڑ کر سو جاتے تو وہ اٹھ بیٹھتے اور ذکر و شغل میں مصروف ہوتے، ایک غزل میں اسکی طرف اشارہ کیا ہے۔

ہمہ نختند و من دل شدہ را خواب نہرد ہمہ شب دیدہ من برفلک استارہ شہرد
خوابم از دیدہ چنان رفت کہ ہرگز ناید خواب من ز ہر فراق تو بنوشید و مبرد
روزہ اکثر رکھتے تھے آج تو لوگوں کو مشکل سے یقین آئیگا لیکن معتبر روایہ کا بیان ہے کہ متصل دس دس، بیس بیس دن کچھ نہ کھاتے تھے۔

تماز کا وقت آتا تو فوراً قبلہ کی طرف مڑ جاتے اور چہرہ کا رنگ بدل جاتا، نماز میں نہایت ہتفراق ہوتا تھا۔ سپہ سالار کہتے ہیں کہ بارہا میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے کہ اول عشا کے وقت نیت باندھی اور دو رکعتوں میں صبح ہو گئی، مولانا نے ایک غزل میں اپنی نماز کی کیفیت بیان کی ہے، مقطع میں لکھتے ہیں۔

بہ خدا خبرند از من چو نماز میگذارم کہ تمام شد رکوعی کہ امام شد فلا نی

ایک دفعہ جاڑون کے دن تھے، مولانا نماز میں اس قدر روئے کہ تمام چہرہ اور داڑھی آنسوؤں سے تر ہو گئی، جاڑے کی شدت کی وجہ سے آنسو جم کر رخ ہو گئے، لیکن وہ سطح نماز میں مشغول رہے، حج والہ کے ساتھ ابتداے عمر میں کرچکے تھے اس کے بعد غالباً اتفاق نہیں ہوا۔

مزاج میں انتہا درجہ کا زہد و قناعت تھی، تمام سلاطین اور امرا، نقدی اور ہر قسم کے تحائف بھیجتے تھے، لیکن مولانا اپنے پاس کچھ نہیں رکھتے تھے، جو چیز آتی سطح صلاح الدین زکوب یا چلیپی حسام الدین کے پاس بھجوا دیتے، کبھی کبھی ایسا اتفاق ہوتا کہ گھر میں نہایت تنگی ہوتی اور مولانا کے صاحبزادے سلطان لد اصرار کرتے تو کچھ رکھ لیتے۔ جسدن گھر میں کھانے کا کچھ سامان نہ ہوتا بہت خوش ہوتے اور فرماتے کہ آج ہمارے گھر میں درویشی کی بو آتی ہے، معمول تھا کہ ہمہ وقت مونہ میں لیلیہ رکھتے تھے، اصلی سبب معلوم نہیں، لوگ طرح طرح کے قیاس لگاتے تھے، چلیپی سے لوگوں نے پوچھا تو انھوں نے کہا مولانا ترک لذات کی وجہ سے یہ بھی نہیں چاہتے کہ مونہ کا مزہ بھی شیریں رہے، لیکن ہمارے نزدیک یہ قیاس صحیح نہیں، استغراق اور محویت اور چیز ہے، لیکن مولانا کے حالات اور واقعات سے انکی رہبانیت کی شہادت نہیں ملتی۔

فیاضی اور اثیار کا یہ حال تھا کہ کوئی سائل سوال کرتا تو عبا یا کرتے جو کچھ بدن پر ہوتا اتنا کر دیتے، اسی لحاظ سے کرتے، عبا کی طرح سامنے سے کھلا ہوتا تھا کہ اتارنے میں نہ محنت نہ ہر۔

باوجود عظمت و شان کے نہایت درجہ بے تکلف متواضع اور خاکسار تھے ایک دفعہ جاڑون کے دن میں حسام الدین چلیپی کے پاس گئے چونکہ ناوقت ہو چکا تھا دروازے سب بند تھے وہیں ٹہر گئے برف گر گر کر سر جھتی جاتی تھی لیکن اس خیال سے کہ لوگوں کو زحمت نہ ہو نہ آواز دی نہ دروازہ کھٹ کھٹایا صبح کو بواب نے دروازہ کھولا تو حیات دیکھو حسام الدین کو خبر کی وہ آکر باؤن پر گر پڑے اور رونے لگے مولانا نے گلے لگالیا اور انکی تسکین کی

ایک دفعہ بازار میں جا رہے تھے لڑکوں نے دیکھا تو ہاتھ چومنے کے لیے بڑھے آپ کھڑے ہو گئے لڑکے ہر طرف سے آتے اور ہاتھ چومتے جاتے مولانا بھی انکی دلدار سی کے لیے اُنکے ہاتھ چومتے ایک لڑکا کسی کام میں مشغول تھا اُس نے کہا مولانا! ذرا ٹھہر جائیے میں کام سے فارغ ہوں مولانا اس وقت تک وہیں کھڑے رہے کہ لڑکا فارغ ہو کر آیا اور دست بوسی کی عزت حاصل کی۔

ایک دفعہ سماع کی مجلس تھی اہل محفل اور خود مولانا پر وجہ کی حالت تھی ایک شخص بیخودی کی حالت میں تڑپتا تو مولانا سے جا کر ٹکڑا کھاتا چند دفعہ یہی اتفاق ہوا لوگوں نے بزور اسکو مولانا کے پاس سے ہٹا کر دوڑ بٹھا دیا آپ نے ناراض ہو کر فرمایا ”شراب اُس نے پی ہے اور بدستی تم کرتے ہو“

تو نین گرم پانی کا ایک چشمہ تھا مولانا کبھی کبھی وہاں غسل کے لیے جایا کرتے تھے ایک دن وہاں کا قصد کیا خدام پہلے جا کر ایک خاص جگہ متعین کر آئے لیکن قبل اسکے کہ

مولانا پونچین چند جذامی پہونچکر نہانے لگے خدام نے انکو ہٹانا چاہا، مولانا نے خدام کو ڈانٹا اور چشمہ میں اُسی جگہ سے پانی لے کر اپنے بدن پر ڈالنا شروع کیا بہمان جذامی نہا رہے تھے۔

ایک دفعہ معین الدین پروانہ کے گھر میں سماع کی مجلس تھی، کرجی خاتون نے شیرینی کے دو طبق بھیجے، لوگ سماع میں مشغول تھے اتفاق سے ایک کتے نے اگر طبق میں مونہ ڈال دیا، لوگوں نے کتے کو مارنا چاہا، مولانا نے فرمایا کہ اسکی بھوک تم لوگوں سے زیادہ تیز تھی اسنے کھایا تو اسی کا حق تھا۔

ایک دفعہ حمام میں گئے اور فوراً باہر نکل آئے، لوگوں نے سبب پوچھا، فرمایا کہ میں جو اندر گیا، تو حمامی نے ایک شخص کو جو پہلے ہی نہا رہا تھا، میری خاطر سے ہٹانا چاہا، اسلیے میں باہر چلا آیا۔

مولانا جس زمانہ میں دمشق میں علوم کی تحصیل میں مصروف تھے، ایک دن مولانا کے والد شیخ بہاء الدین کا ذکر چھڑا، فقہانے کہا کہ خواہ مخواہ یہ شخص سلطان اعلیٰ کہلاتا ہے، اور اپنے آپ کو مقدس جتاتا ہے، مولانا چپکے سنا کیے صحبت کے ختم ہونے کے بعد ایک شخص نے اُن فقہا سے کہا کہ ”آپ لوگوں نے ایک شخص کے باپ کو اُسی کے سامنے بُرا کہا، شیخ بہاء الدین، مولانا کے والد ہیں، فقہانے مولانا سے جا کر معذرت کی، مولانا نے فرمایا تمہیں معذرت کی ضرورت نہیں، میں بارخاطر ہونا ہی چاہتا تھا ایک دفعہ مولانا کی زوجہ کرا خاتون نے اپنی لونڈی کو سزا دی، اتفاق سے

مولانا بھی اُسی وقت آگئے، سخت ناراض ہوئے اور فرمایا کہ اگر وہ آقا ہوتی اور تم مکی لوٹدی تو تمہاری کیا حالت ہوتی، پھر فرمایا کہ حقیقت تمام آدمی ہمارے بھائی نہیں ہیں، کوئی شخص خدا کے سوا کسی کا غلام نہیں، کراخاتون نے اُسی وقت اُسکو آزاد کر دیا، اور جب تک زندہ رہیں غلاموں اور کنیزوں کو اپنا جیسا کھلاتی اور پہناتی رہیں۔ ایک دفعہ مریدیوں کے ساتھ راہ میں جا رہے تھے، الکتنگ گلی میں ایک کٹا سر راہ سو رہا تھا جس سے راستہ رک گیا تھا، مولانا وہیں رُک گئے اور دیر تک کھڑے رہے، اُدھر سے ایک شخص آ رہا تھا اُس نے کتے کو بٹا دیا، مولانا نہایت آزر وہ ہوئے اور فرمایا کہ ناحق اُسکو تکلیف دی۔

ایک دفعہ دو شخص سر راہ لڑ رہے تھے اور ایک دوسرے کو گالیوں دے رہے تھے، ان میں سے ایک نے کہا کہ اولعین! تو ایک کیسا تو دس سنگا، اتفاق سے مولانا کا اہر گزر ہوا آپ نے اس شخص سے فرمایا کہ ”بھائی جو کچھ کہنا ہے مجھ کو کہ، مجھ کو اگر ہزار کہو گے تو ایک بھی نہ سنو گے“ دونوں مولانا کے پانوں پر گر پڑے اور آپس میں صلح کر لی۔

ایک دفعہ قلعہ کی مسجد میں جمعہ کے دن وعظ کی مجلس تھی، تمام امرا اور صلحا حاضر تھے، مولانا نے قرآن مجید کے دقائق اور نکات بیان کرنے شروع کیے ہر طرف سے بے اختیار واہ واہ اور سبحان اللہ کی صدائیں بلند ہوئیں اس زمانہ میں وعظ کا طریقہ یہ تھا کہ قاری قرآن کی چند آیتیں پڑھتا تھا اور واعظ انہی آیتوں کی تفسیر بیان کرتا تھا، مجمع میں ایک فقیہ صاحب بھی تشریف رکھتے تھے، انکو حسد پیدا ہوا بولے کہ آیتیں

پہلے سے مقرر کر لی جاتی ہیں، اُنکے متعلق بیان کرنا کون سی کمال کی بات ہے، مولانا نے اُنکی طرف خطاب کر کے کہا کہ آپ کوئی سورہ پڑھیے میں اسکی تفسیر بیان کرتا ہوں، اُنھوں نے واضحی پڑھی، مولانا نے اس سورہ کے دقایق اور لطائف بیان کرنے شروع کیے تو صرف واضحی کے واو کے متعلق اسقدر شرح و بسط سے بیان کیا کہ شام ہو گئی، تمام مجلس پر ایک وجد کی حالت طاری تھی، فقیہ صاحب ایسے سرشار ہوئے کہ کپڑے پھاڑ ڈالے اور مولانا کے قدموں پر گر پڑے، اس جلسہ کے بعد مولانا نے پھر وعظ نہیں کہا فرمایا کرتے تھے کہ جسقدر میری شہرت بڑھتی جاتی ہے میں ہلکا ہوتا جاتا ہوں، لیکن کیا کروں کچھ تدبیر میں نہیں پڑتی، تنہا میں بھی اسکی طرف اشارہ کیا،

خویش را رنجور سازی زارزار تا ترا بیرون کنند از اشتہار

اشتہارِ خلق بند محکم ست در رہ این از بندِ آہن کی کم ست

ایک دفعہ شیخ صدر الدین قونوی کی ملاقات کو گئے، شیخ نے بہت تعظیم و تکریم سے لیا اور اپنے مجاہدہ پر بٹھایا، آپ اُنکے سامنے دوڑا تو ہو کر مراقبہ میں بیٹھے، حاضرین میں سے ایک درویش نے جسکا نام حاجی کاشی تھا مولانا سے پوچھا کہ فقر کسکو کہتے ہیں، مولانا نے کچھ جواب نہ دیا، تین دفعہ اُسنے ہی سوال کیا، مولانا پھر بھی چپ رہے، جب اُنھکھر چلے آئے تو شیخ نے کاشی کی طرف مخاطب ہو کر کہا کہ بے ادب! یہ کیا سوال کا موقع تھا! چپ رہنے سے مولانا کا مقصد یہ تھا کہ الفقید اذاعرف اللہ کل لسانہ یعنی فقیر جب خدا کو پہچان لیتا ہے تو اسکی زبان بند ہو جاتی ہے،

یہ مناقب العارفین کی روایت ہے، ممکن ہے کہ شیخ کا قیاس صحیح ہو لیکن بظاہر مولانا کے سکوت کی وجہ یہ تھی کہ وہ شیوخِ محدثین اور صوفیہ کے سامنے جواب میں تقدیم نہیں کرتے تھے، شیخ صدر الدین کا وہ اس قدر لحاظ کرتے تھے کہ انکے ہوتے کبھی نماز نہیں پڑھاتے تھے۔

ایک دفعہ مدرسہ اتابکیہ میں بڑا مجمع تھا، شمس الدین مارونی مسند درس پر درس دے رہے تھے، قاضی سراج الدین و شیخ صدر الدین دایین بائین تشریف رکھتے تھے، تمام امرا، مشایخ، اور علما ترتیب سے بیٹھے ہوئے تھے، دفعۃً مولانا کسی طرف سے آنکھلے اور سلام علیک کر کے فرش کے کنارے جہان نقیب کھڑے ہوتا ہے، بیٹھ گئے، یہ دیکھ کر معین الدین پروانہ اور مجد الدین اتابک اور دیگر امرا اپنی جگہ سے اٹھ اٹھ کر مولانا کے پاس آ بیٹھے، قاضی سراج الدین بھی اٹھ کر آئے اور مولانا کے ہاتھ چوم کر بڑی خوشامد سے مسند کے قریب لیجا کر بٹھایا۔ شمس الدین مارونی نے بہت عذرخواہی کی اور کہا کہ ہم سب آپ کے غلام ہیں۔“

سراج الدین قونوی بڑے رتبہ کے فاضل تھے لیکن مولانا سے لال رکھتے تھے کسی نے اُسے کہا کہ مولانا کہتے ہیں کہ میں تمہارے مذہبوں سے متفق ہوں، انھوں نے اپنے ایک مستعد شاگرد کو بھیجا کہ مولانا سے پوچھنا کہ کیا واقعی آپ کا یہ قول ہے، اور اگر وہ اقرار کریں تو انکی خوب خبر لینا، اُس نے بھرے مجمع میں مولانا سے سوال کیا، آپ نے کہا ہاں میرا یہ قول ہے، اُس نے مغلط گالیاں دینی شروع کیں، مولانا نے

ہنسکر فرمایا کہ یہ جو آپ فرماتے ہیں میں اس سے بھی متفق ہوں وہ شرمندہ ہو کر چلا گیا۔
ایک دفعہ کسی نے کہا کہ وحد الدین کرمانی گونشا بہ باز تھے، لیکن پاکباز تھے، مولانا نے
فرمایا کہ ”کاشکے کر دے و گزشتے“ یعنی کر کے تو بہ کی ہوتی تو نفس میں انکسار اور خضوع
کی کیفیت زیادہ ہوتی۔

معاش کا یہ طریقہ تھا کہ اوقات کی مد سے پندرہ دینار ماہوار روزینہ مقرر تھا، چونکہ مولانا
مفت خواری کو نہایت ناپسند کرتے تھے، اس لیے اسکے معاوضہ میں فتویٰ لکھا کرتے
تھے، مریدوں پر تاکید تھی کہ اگر کوئی فتویٰ لائے تو گو میں کسی حالت میں ہوں ضرور
خبر کرو تاکہ یہ آمدنی مجھے حلال ہو چنانچہ معمول تھا کہ عین وجد اور مستی کی حالت میں
بھی مرید دوات اور قلم ہاتھ میں لیے رہتے تھے، اس حالت میں کوئی فتویٰ آجاتا تو
لوگ مولانا سے عرض کرتے اور مولانا اسی وقت جواب لکھ دیتے۔

معاش

ایک دفعہ اسی حالت میں فتویٰ لکھا، شمس الدین مارونی نے اس فتویٰ کی تغلیط کی،
مولانا نے سنا تو کہلا بھیجا کہ فلان کتاب کے فلان صفحہ میں یہ مسئلہ موجود ہے چنانچہ لوگوں نے
تحقیق کی تو جو مولانا نے کہا تھا وہی نکلا۔

ایک دفعہ کسی نے کہا کہ شیخ صدر الدین کو ہزاروں روپے کا وظیفہ ہے اور آپ کو
کل پندرہ دینار ماہوار ملتے ہیں، مولانا نے کہا شیخ کے مصارف بھی بہت ہیں اور
حق یہ ہے کہ یہ ۱۵ دینار بھی انہی کو ملنے چاہیئیں۔

مولانا کے زمانہ میں کیتباد المتوفی ۳۳۷ھ غیاث الدین کبیر و بن کیتباد
 المتوفی ۳۵۷ھ۔ رکن الدین قلیح ارسلان کی بعد دیگرے قوینہ کے تحت سلطنت پر
 بیٹھے یہ سلاطین مولانا کے والد اور خود مولانا کی خدمت میں خاص ارادت رکھتے
 تھے اکثر حاضر خدمت ہوتے کبھی کبھی شاہی محل میں سماع کی مجلس منعقد کرتے اور
 مولانا کو تکلیف دیتے رکن الدین کے دربار میں سیاہ و سفید کا مالک معین الدین
 پروانہ تھا جو دربار میں حجابت کے عہدہ پر مامور تھا اسکو مولانا سے خاص عقیدت
 تھی اور اکثر نیاز مندانہ حاضر ہوتا لیکن مولانا کو باطبع امرا و سلاطین سے نفرت تھی
 صرف حسن خلق کی وجہ سے اسے مل لیتے تھے ورنہ ان صحبتوں سے کوسون بھاگتے تھے
 ایک دفعہ ایک امیر نے معذرت کی کہ اشتغال سے فرصت نہیں ہوتی اسلیے کم حاضر
 ہو سکتا ہوں، معاف فرمائیے گا، فرمایا کہ معذرت کی ضرورت نہیں میں آنے کی نسبت
 نہ آنے سے زیادہ ممنون ہوتا ہوں؛

امرا کی صحبت
 سے اجتناب

ایک دفعہ معین الدین پروانہ چند اور امرا کے ساتھ ملاقات کو گیا، مولانا چھپے بیٹھے
 معین الدین کے دل میں خیال گذرا کہ سلاطین اور امرا اولوالامر ہیں اور قرآن مجید
 کی رو سے انکی اطاعت فرض ہے، تھوڑی دیر کے بعد مولانا باہر آئے سلسلہ سخن میں
 فرمایا کہ ایک دفعہ سلطان محمود غزنوی شیخ ابوالحسن غرقانی کی ملاقات کو گیا،
 درباریوں نے آگے بڑھ کر شیخ کو خبر کی، لیکن وہ خبر نہ ہوئے، حسن میمیزی جو وزیر تھا
 اُس نے کہا کہ حضرت! قرآن مجید میں اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول واولی الامر منکم

آیا ہے اور سلطان تو اولوالامر ہونے کے ساتھ عادل اور نیک سیرت بھی بنے شیخ
نے فرمایا کہ مجھ کو ابھی اطیعوا اللہ سے فرصت نہیں کہ اطیعوا الرسول میں مشغول ہوں
اولوالامر کا کیا ذکر ہے۔

معین الدین اور تمام امرا یہ حکایت سن کر رونے لگے اور اٹھ کر چلے آئے۔

مولانا پر اکثر ستغراق وجد اور محویت کی حالت طاری رہتی تھی بیٹھنے بیٹھے کیبارگی
اٹھ کھڑے ہوتے اور رقص کرنے لگتے کبھی کبھی چپکے کسی طرف نکل جاتے اور مفتون
غائب رہتے لوگ ہر طرف ڈھونڈتے پھرتے آخر کسی ویرانہ میں پتہ لگتا مریدان
خاص وہاں سے جا کر لاتے سماع کی مجلسوں میں کئی کئی دن گزر جاتے کہ ہوش میں
نہ آتے راہ میں چلے جا رہے ہیں کسی طرف سے کوئی آواز کا نون میں آگئی وہیں کھڑے
ہو گئے اور مستانہ رقص کرنے لگے معمول تھا کہ وجد کی حالت میں جو کچھ بدن پر ہوتا
اتار کر قوالوں کو دے ڈالتے مریدوں میں خواجہ مجد الدین نام ایک امیر صاحب
مقدرت تھا وہ ہمیشہ کپڑوں کے کئی کئی صندوق مینا رکھتا تھا مولانا جب کپڑے
اتار کر دے ڈالتے تو وہ فوراً نئے لا کر پہنا دیتا،

معین الدین پروانہ نے ایک فاضل کو قونیہ کا قاضی کرنا چاہا انھوں نے
تین شرطیں پیش کیں، رباب ربابہ کا نام ہے، سرے سے اٹھا دیا جائے عدالت
کے تمام پرانے چیر اسی نکال دیے جائیں اور نئے جو مقرر ہوں ان کو حکم دیا جائے
کہ کسی سے کچھ لینے نہ پائیں، معین الدین نے اور شرطیں منظور کیں لیکن پہلی شرط

وجد و ستغراق

اسوجہ سے قبول نہ کی کہ خود مولانا رباب سنتے تھے، فاضل مذکور بھی ہٹ کے پورے تھے قضا کے قبول کرنے سے انکار کر دیا، مولانا نے سنا تو فرمایا کہ ”رُباب کی ایک ادنیٰ کرامت یہ ہے کہ فاضل صاحب کو قضا کی بلا میں پڑنے سے بچا لیا۔“

ایک دن سلطان ولد نے شکایت کی کہ تمام صوفیہ آپس میں مل جل کر رہتے ہیں، لیکن ہمارے حلقے والے رات دن خواہ مخواہ لڑتے جھگڑتے رہتے ہیں، مولانا نے کہا، ہاں ہزار مرغیان ایک مکان میں رہ سکتی ہیں، لیکن دو مرغ ایک ساتھ نہیں رہ سکتے،

حصہ دوم تصنیفات

مولانا کے تصنیفات حسب ذیل ہیں۔

فیہ مافیہ۔ یہ اُن خطوط کا مجموعہ ہے جو مولانا نے وقتاً فوقتاً معین الدین پروانہ کے نام لکھے، یہ کتاب بالکل نایاب ہے، سپہ سالار نے اپنے رسالہ میں ضمناً اسکا تذکرہ کیا ہے مولانا کے دیوان کا ایک مختصر انتخاب سلفیہ میں امرتسر میں چھپا، اسکے خاتمہ میں لکھا ہے کہ اس کتاب میں تین ہزار سطر ہیں۔

دیوان۔ آئین قریبا پچاس ہزار شعر ہیں، چونکہ غزلوں کے مقطع میں عموماً شمس تبریز کا نام ہے اسلئے عوام اسکو شمس تبریز ہی کا دیوان سمجھتے ہیں، چنانچہ دیوان مطبوعہ کی لوح پر شمس تبریز ہی کا نام لکھا ہے، لیکن یہ نہایت فاش غلطی ہے۔

اولاً تو شمس تبریز کا نام تمام غزلوں میں اس حیثیت سے آیا ہے کہ مرید اپنے پیر سے خطاب کر رہا ہے یا غائبانہ اُسکے اوصاف بیان کرتا ہے۔

دوسرے ریاض العارفین وغیرہ میں تصریح کی ہے کہ مولانا نے شمس تبریز کے نام سے یہ دیوان لکھا، اسکے علاوہ اکثر شعرا نے مولانا کی غزلوں پر جو غزلیں لکھی ہیں اور مقطع میں تصریح کی ہے کہ یہ غزل مولانا کی غزل کے جواب میں ہے، اسکے ساتھ مولانا کی

غزل کا پورا مصرعہ یا کوئی ٹکڑا اپنی غزل میں لے لیا ہے یہ وہی غزلین ہیں جو مولانا
کے اسی دیوان میں ملتی ہیں جو شمس تبریز کے نام سے مشہور ہے مثلاً علیٰ خزن کتنے یزن
این جواب غزل مرشد روم سے لگتے گفت من بوی تو خوشم نافہ تاتار گیر
دوسرا مصرع مولانا کا ہے چنانچہ پورا شعر یہ ہے۔

من بوی تو خوشم خانہ من ویران کن من بوی تو خوشم نافہ تاتار گیر
حزین کی ایک اور غزل کا شعر ہے۔

مطب ز نولے عارف روم این پردہ بزن کہ ”یار دیدم“
مثنوی۔ یہی کتاب ہے جسے مولانا کے نام کو آج تک زندہ رکھا ہے اور جسکی
شہرت اور مقبولیت نے ایران کی تمام تصنیفات کو دبا لیا ہے اس کے اشعار کی
مجموعی تعداد جیسا کہ کشف الطنون میں ہے ۲۶۶۰ ہے

مشہور یہ ہے کہ مولانا نے چھٹا دفتر ناتمام چھوڑا تھا، اور فرما دیا تھا کہ
باقی این گفتہ آید بے گمان در دل ہر کس کہ باشد نور جان
اس پیشین گوئی کے مصداق بننے کے لیے اکثرون نے کوششیں کیں، اور
مولانا سے جو حصہ رہ گیا تھا، اسکو پورا کیا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مولانا نے بیماری
سے نجات پا کر خود اس حصہ کو پورا کیا تھا اور ساتواں دفتر لکھا تھا جسکا مطلع یہ ہے۔

ای ضیاء الحق حسام الدین سعید دولت پایندہ عمرت بر مزید
شیخ اسماعیل قیسری جنھوں نے مثنوی کی بڑی ضخیم شرح لکھی ہے انکو اس دفتر کا ایک

نسخہ ۱۲۸۷ء کا لکھا ہوا تھا آیا، انھوں نے تحقیق اور تنقید کی تو ثابت ہوا کہ خود مولانا کی تصنیف ہے چنانچہ انھوں نے لوگوں کے سامنے اسکا اظہار کیا، اسپر تمام ارباب طریقت نے مخالفت کی اور اسکی صحت پر بہت سے شبہات وارد کیے، اسمعیل نے ان تمام اعتراضات کا تفصیلی جواب لکھا۔

صاحب دیباچہ نے لکھا ہے کہ اب تمام شام و روم میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ دفتر بھی مولانا ہی کے متناج طبع سے ہے۔

غرض مولانا کی تصنیفات میں سے آج جو کچھ موجود ہے وہ دیوان اور مثنوی ہے چنانچہ ہم ان دونوں پر تفصیل کے ساتھ تبصرہ در یو یو لکھتے ہیں۔

دیوان

دیوان میں اگرچہ کم و بیش ۵۰ ہزار شعر ہیں لیکن صرف غزلیں ہی غزلیں ہیں قصیدہ یا قطعہ وغیرہ مطلق نہیں مولانا کی شاعری کا دامن 'مح' کے داغ سے بالکل پاک ہے۔ حالانکہ انکے معاصرین میں سے عراقی اور سعدی تک جو ارباب حال میں بھی نامور ہیں اس عیب سے نہ بچ سکے ایران میں شاعری کی ابتدا اگرچہ رودکی کے زمانہ سے ہوئی جسکو تین سو برس سے زیادہ گزر چکے تھے لیکن شاعری کی اصناف میں سے غزل نے بالکل ترقی نہیں کی تھی اسکی وجہ تھی کہ ایران میں شاعری کی ابتدا مذاحی اور بھٹیٹی سے ہوئی اور اسلیے اصناف سخن میں سے صرف قصیدہ لے لیا گیا،

۱۔ یہ پوری تفصیل کشف الظنون میں مذکور ہے۔

لیکن چونکہ عرب کا تتبع پیش نظر تھا اور عربی قصائد کی ابتدا تشبیب یعنی غزل سے ہوتی تھی، اس لیے فارسی میں بھی قصائد غزل سے شروع ہوتے تھے رفتہ رفتہ غزل کا حصہ الگ کر لیا گیا، چنانچہ حکیم سنائی، انوری، خاقانی، ظہیر فاریابی۔

کمال سمعیل نے غزلین بھی لکھیں، اور نہایت کثرت سے لکھیں، لیکن یہ امر عموماً تسلیم کیا جاتا ہے کہ مولانا کے زمانہ تک غزل نے کسی قسم کی ترقی نہیں کی تھی اور کر بھی نہیں سکتی تھی غزل دراصل سوز و گداز کا نام ہے اور اس وقت تک جو لوگ شعرو شاعری میں مشغول تھے، صرف وہ تھے جنھوں نے معاش کی ضرورت سے اس فن کو پیشہ بنایا تھا، عشق و عاشقی سے انکو سروکار نہ تھا، چنانچہ اس زمانہ کے جس قدر شعرا ہیں انکے کلام میں صنائع لفظی اور الفاظ کی مصع کاری کے سوا، جوش اور اثر نام کو بھی نہیں پایا جاتا، انوری، خاقانی، عبدالواسع جبلی، مسعود سعد سلمان کی غزلیں آج بھی موجود ہیں۔ انہیں سوز و گداز کا پتہ تک نہیں،

ایران کی شاعری میں درد اور اثر کی ابتدا اس طرح ہوئی کہ اربابِ حال یعنی حضرات صوفیہ میں بعض بالطبع شاعر تھے، عشق و محبت کا سرمایہ انکو تصوف سے ملا، ان دونوں کے اجتماع نے انکے کلام میں جوش اور اثر پیدا کیا، سلطان ابوسعید ابوالخیر، حکیم سنائی، خواجہ فرید الدین عطار، اس خصوصیت کے موجب اور بانی ہیں، لیکن ان حضرات نے درد و دل کا اظہار زیادہ تر رباعیات، قصاید اور مثنویات کے ذریعہ سے کیا تھا، عزیز اب تک ساوگی کی حالت میں رہیں، ساتویں صدی ہجری میں دولت سلجوقیہ کے

فنا ہونے سے صلہ گستری اور فیاضی کا بازار سرد ہو چکا تھا، اس لیے شعرا کی طبیعتوں کا زور قصائد سے ہٹ کر غزل کی طرف متوجہ ہوا، ان میں سے بعض فطری عاشق مزاج تھے، اس لیے ان کے کلام میں خود بخود وہ بات پیدا ہو گئی جو غزل کی جان ہے۔
 تمام اہل تذکرہ متفق ہیں کہ جن لوگوں نے غزل کو غزل بنایا وہ شیخ سعدی، عراقی اور مولانا روم ہیں۔

اس لحاظ سے مولانا کے دیوان پر ریو یو کرتے ہوئے ہمارا فرض تھا کہ سعدی اور عراقی سے انکا موازنہ کیا جاتا۔ تینوں بزرگوں کی غزلوں کے نمونے دکھائے جاتے اور ہر ایک کی خصوصیات بیان کی جاتیں، اور چونکہ مولانا ہمارے ہیرو ہیں اس لیے مذاق حال کے موافق خواہ مخواہ بھی انکو ترجیح دی جاتی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایسا کرنا، واقعہ نگاری کے فرض کے بالکل خلاف ہے۔

اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ غزل کی ترقی دینے والوں کی فرست سے مولانا کا نام خارج نہیں کیا جاسکتا لیکن انصاف یہ ہے کہ غزل گوئی کی حیثیت سے مولانا کا، سعدی اور عراقی کے ساتھ مقابلہ نہیں کیا جاسکتا، سپہ سالار نے نہایت تفصیل سے لکھا ہے کہ مولانا نے بہ ضرورت اور بحر شاعری کا شغل اختیار کیا تھا، وہ خود فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے وطن (بلخ) میں یہ فن نہایت ذلیل سمجھا جاتا تھا، لیکن چونکہ ان ممالک میں شعر کے بغیر لوگوں کو دلچسپی نہیں ہوتی اس لیے مجبوراً یہ شغل اختیار کیا ہے مولانا کے الفاظ یہ ہیں ”از بیم آنکہ ملول نہ شود شعر می گویم و اندکہ من از شعر بزارم“ در ولایت ما و قوم ما از

شاعری تنگ تر کار سے نہ ہو د۔“

غزل کیلئے خاص قسم کے مضامین، خاص قسم کے الفاظ، خاص قسم کی ترکیبیں، مقررین جن لوگوں نے غزل گوئی کو اپنا فن قرار دیا ہے وہ کبھی کسی حالت میں اس محدود دائرہ سے نہیں نکلے بخلاف اسکے مولانا اسکے مطلق پابند نہیں، وہ اُن غریب اور ثقیل الفاظ تک کو بے تکلف استعمال کرتے ہیں جو غزل کیا قصیدہ میں بھی لوگوں کے نزدیک بار پانے کے قابل نہیں۔

غزل کی عام مقبولیت اور دلاویزی کا بہت بڑا ذریعہ یہ ہے کہ اس میں مجاز کا پہلو غالب رکھا جائے اور اس قسم کے حالات اور معاملات بیان کیے جائیں جو ہوس پیشہ عشاق کو اکثر پیش آیا کرتے ہیں، مولانا کے کلام میں حقیقت کا پہلو اس قدر غالب ہے کہ رندوں اور ہوس بازوں کو جو غزل کی اشاعت اور ترویج کے نقیب ہیں، اپنے مذاق کے موافق بہت کم سامان ہاتھ آتا ہے۔

فکِ اضافت، ہوشاعری کی شریعت میں ابغض المباحات ہے، اس کو مولانا اس کثرت سے برتتے ہیں کہ جی گھبرا جاتا ہے۔

تاہم مولانا کی غزلوں میں جو خصوصیات بجاے خود پائے جاتے ہیں، ہم ان کو بدفعات ذیل بیان کرتے ہیں۔

۱، انکی اکثر غزلیں، کسی خاص حالت میں لکھی گئی ہیں، اور اس وجہ سے ان

غزلوں میں ایک ہی حالت کا بیان چلا جاتا ہے عام غزلوں کی طرح ہر شعر الگ نہیں ہوتا
مثلاً انکی ایک خاص حالت یہ تھی کہ جوش اور مستی میں اکثر رات رات بھر جاگتا
کرتے تھے اسکو ایک غزل میں اس طرح ادا کرتے ہیں۔

دیدہ خون گشت خون نمی خسپد	دل من از جنون نمی خسپد
مرغ و ماہی ز من شدہ حیران	کاین شبے روز چون نمی خسپد
پیش ازین در عجب ہمی بودم	کاسمان نگوں نمی خسپد
آسمان خود کنون ز من خیرہ است	کہ چرا این زبون نمی خسپد
عشق بر من فسون عظیم خواند	دل شنید آن فسون نمی خسپد

یامثلًا نماز میں انپر جو بخودی طاری ہوتی تھی اسکو ایک غزل میں ادا کرتے ہیں۔

چو نماز شام ہر کس بہند چراغ و خوانی	منم و خیال یاری غم و نوحہ و فغانی
چو وضو ز اشک سازم بود تیشین نمازم	در مسجد بسوز و چو درو رسد اذانی
عجباً نمازستان تو گبود دست بہست آن	کہ نداند اوزمانے نہ شناسد او مکانی
عجباً دو رکعت ستین عجباً چارم ستین	عجباً چہ سورہ خواندم چون دہشتم زبانی
در حق چگونہ کو ہم کہ نہ دست ماندونی دل	دل دست چون تو بردی ہوا ہی خدائی
بجدا خبر ندارم چو نماز سے گزارم	کہ تمام شد رکوعی کہ امام شد فلانی

اخیر شعر کی سادگی اور واقعہ کی تصویر خاص توجہ کے قابل ہے۔

یامثلًا توحید کی حقیقت میں اکثر مسلسل غزلیں لکھی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے۔

باز شیری با شکر آمیختند عاشقان با یک دگر آمیختند
 روز و شب را از میان برداشتند آفتابے باتسرا تھیتند
 رنگِ معشوقانِ رنگِ عاشقان جملہ چون سیم و زر آمیختند
 رفعتی انگشت دردندان گزید چون علی را با عسرا تھیتند
 چون بہار سردی حق رسید شاخ خشک و شاخ تر آمیختند

۲۔ مولانا کے کلام میں جو وجد و جوش اور بخود می پائی جاتی ہے اور وہ کلام میں نہیں پائی جاتی وہ فطرۃ پر جوش طبعیت رکھتے تھے شمس تبریز کی صحبت نے اس نشہ کو اور تیز کر دیا تھا، انکے اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص محبت کے نشہ میں چور ہے اور اس حالت میں جو کچھ مونہ میں آتا ہے کہتا جاتا ہے کسی موقع پر یہی باتیں کہہ جاتا ہے جو متانت اور وقار کے خلاف ہیں کسی موقع پر اپنی خواہش آرزو کو ایسے اصرار سے کہتا ہے جس طرح کوئی لہجہ سائل کیسکو پیٹ جاتا ہے۔

مثلاً ایک موقع پر انکے دل میں جذبہ محبت سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ محبوب مجھے ہفتہ کچھتا اور دامن بچاتا ہے، لیکن اگر بجاے اسکے میں محبوب اور میرے بجاے محبوب مجھے عاشق ہوتا، تو میں ہرگز اس طرح رکھائی سے پیش نہ آتا، بلکہ عاشق کی قدر دانی کرتا اور اسکی تمام آرزو کو بر لاتا اس خیال کو بعینہ ادا کرتے ہیں۔

گر دین زاری تو بودی عاشقِ مہر زمان بردلت بخشیدی و بوسہ بخشیدی
 ورتو بودی همچون ثابت قدم در راہ عشق بر تو ہرگز چون تو بر من دیگر می نگزیدی

گرچہ بر جور و بجای تو مرا قدرت بُدے
یا ز خلقم شرم بودی یا ز حق ترسیدی
یا مثلاً ایک غزل میں کہتے ہیں
بنامی رخ کہ باغ و گلستا نم آرزوست
بکشای لب کہ قند فراوانم آرزوست
یک دست جام بادہ و یک دست زلف یار
رقص چنین میانہ میدانم آرزوست
گفتا ز ناز "بیش مرغبان مرا برو"
آن گفتنش کہ "بیش مرغبانم آرزوست"
اسنے ناز سے کہا کہ دیکھو اب زیادہ نہ تاؤ اور چلتے ہو
اسکا یہی کہنا کہ "زیادہ نہ تاؤ" تو میری آرزو ہے

یا مثلاً یہ رباعی۔

جز ما اگر ت عاشق شیدا ست بگو
ورمیل دلت بجانب ما ست بگو
گزینچ مراد دل تو جا ست بگو
گر ہست بگو نیست بگو رست بگو
اس رباعی کے چوتھے مصرع پر خیال کرو کہ اُس سے کس قسم کی وارفتگی اور جوش
اور اصرار کا اظہار ہوتا ہے۔

۳۔ بڑی خصوصیت اُنکے کلام کی یہ ہے کہ عشق اور محبت کے جوش میں عاشق پر جو
خاص خاص حالتیں گذرتی ہیں اُنکو اس خوبی سے ادا کرتے ہیں کہ آنکھوں کے سامنے
اُنکی تصویر کھنچ جاتی ہے۔ اور یہ شاعری کا سب سے بڑا کمال ہے

مثلاً عاشق کو کبھی یہ حالت پیش آتی ہے کہ دفعۃً عین انتظار اور شوق کی حالت
معشوق سامنے سے آجاتا ہے، عاشق بے اختیار اٹھ کھڑا ہوتا ہے اور کہتا ہے
لینا وہ آگیا، لیکن پھر غایت استعجاب سے کہتا ہے کہ نہیں نہیں وہ یہاں کہاں؟

پھر زیادہ غور سے دیکھتا ہے اور کہتا ہے کہ نہیں ضرور وہی ہے اس حالت کی تصویر مولانا اس طرح کھینچتے ہیں۔

یار در آمد در خلوتیان او دست و دست دیدہ غلط میکند نیت غلط اوست است
یا مثلاً کبھی یہ موقع پیش آتا ہے کہ عیش و طرب کے تمام سامان میاں میں اور معشوق کے
آنے کا انتظار کیا جا رہا ہے لیکن وہ آ نہیں چکتا، عاشق سے نہ تو یہ ہو سکتا ہے عیش و
طرب کے سامان کو تہ کر کے رکھ دے نہ یہ ہو سکتا ہے کہ معشوق کے بغیر اس سامان سے
خط اٹھائے اس امید اور انتظار کی درازی کو اس طرح ادا کرتے ہیں۔

قدحی دارم برکت بخدا تا تو نیائی ہمہ تار و ز قیامت نہ بنوشم نہ بیرزم
یا مثلاً کبھی کبھی عاشق کے دل میں یہ خیال آتا ہے کہ معشوق کو یوں ہماری بے تابی
اور جگر سوزی کی قدر نہ ہوگی جب تک وہ خود بھی کسی پر عاشق نہ ہو، اور اس کو بھی
اسی قسم کے معاملات پیش نہ آئیں۔

اس حالت کو اس طرح بیان کرتے ہیں۔

ای خداوندی کی یا ربھا کارش دہ دلیبر عشوہ گر سرکش و خو نخواست دہ
چند روزی ز پے تجربہ بیمار کن باطبیان غایمیشہ سرو کارش دہ
تا بداند کہ شب ما بہ چسان میگزد در عشقش دہ و عشقش دہ و بسیارش دہ

۴۔ تصوف کے مقامات میں دو مقام آپس میں متقابل ہیں فنا و بقا مقام فنا میں
سالک پر خضوع، مسکینی، اور انکسار کی کیفیت غالب ہوتی ہے، بخلاف اسکے

بقائیں ساک کی حالت جلال اور عظمت سے لرزہ ہوتی ہے، مولانا پر یہ نسبت زیادہ
غالب رہتی تھی اس لیے اُنکے کلام میں جو جلال، اوعا، یبیا کی، اور بلند آہنگی پائی جاتی
ہے، صوفیہ میں سے کسی کے کلام میں نہیں پائی جاتی۔

مرزا غالب، مولانا کے ایک شعر پر جو بقا کی حالت کا ہے، سر دھنا کرتے تھے، وہ شعر یہ ہے
یہ زیرِ کنگرہ کبریا شش مردانند فرشتہ صید، و ہمیشکارِ دوزدان گیر
اس قسم کے اور بہت سے اشعار ہیں۔

نہ شبنم نہ شب پرستم کہ حدیثِ خواب گویم چو غلامِ آفتابم ہمہ ز آفتاب گویم
بنمودی نشانی ز جمال او و لیکن — دو جہان ہم برآید سر شور و شرندارم
حاصلِ عمرم سہ سخن بیش نیست — خام بدم بچنتہ شدم، سو ختم
میگفت در بیابان، زندِ قہلِ میدہ — صوفیِ خدا نہ دارد او نیست آفریدہ
زین بہرمان مست عناصرِ دلم گرفت — شیر خدا اورستم دستا تم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود و جستہ ایم ما — گفت آئکہ یافت می نشود آتم آرزوست
میں نے کہا کہ بہت ڈھونڈ چکے اس کے پتہ نہیں لگتا اُس نے کہا کہ اسی کی تو تلاش ہے جس کا پتہ نہیں لگتا

یہ ہر منارہ اشتر رود و فغان برآرد کہ نہان شدم من اینجا کنید انکارم
اگر تو یار نہ داری، چہرا طلب نہ کنی؟ — و گر یہ یار رسیدی چہرا طرب نہ کنی؟
گفتم غمت مرا کشت گفتا چہ ہر ہوار — غم اینقدر نہ داند کا خر تو یار مائی
ما دل اندر راہ جان انداختیم — قلقلے اندر جہان انداختیم

من ز قرآن برگزیدم مغنرا
پوست را پیش سگان انجاستیم
تخم اقبال و سعادت تا ابد
از زمین تا آسمان انجاستیم
جُبّه و دستار و علم و قیل و قال
جمله در آب روان انجاستیم
از کمال شوق تیر معرفت
راست کرده بر نشان انجاستیم

دیگر

باز از پستی سوی بالا شدم
طالب آن دلبر زیباشدم
آشنائی داشتم ز اشوی جان
باز ز انجا کادم آنجاشدم
چار بودم سه شدم اکنون دوم
از دوی بگذشتم و یکتا شدم
جا بلان امروز را فردا کنند
من به نقد امروز را فردا شدم

دیگر

ساکنان راه را محرم شدم
ساکنان قدس باہم شدم
گہ چو عیسی جلگی گشتم زبان
گہ لب خاموش چون مریم شدم
انچہ از عیسی و مریم یادہ شد
گر مرا باور کنی آن ہم شدم
پیش نشترهای عشق لم یزل
زخم گشتم صدرہ و مرہم شدم
رو نمود اللہ و علم مر مرا
کشتہ اللہ و پس اعلم شدم

۵۔ عمر خیام نے اپنی رباعیوں میں اکثر وجودِ روح، معاد اور جزا و سزا سے انکار کیا ہے اور اس پر خطاب یعنی شاعرانہ دلائل قائم کیے ہیں مثلاً معاد کے انکار میں لکھا ہے:

کہ آدمی کچھ گھاس نہیں ہے کہ ایک بار کاٹ لین تو دوبارہ زمین سے پیدا ہو مولانا نے
 اکثر اشعار میں اس قسم کے خیالات کو اسی شاعرانہ پیرایہ میں رد کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں
 کہ ام دانہ فرد رفت در زمین کہ نہ رُست — چرا بہ دانہ انسانیت این گمان باشد
 شمع جان را اگر و این لگن تن چکنی — این لگن گر نبود شمع ترا صد لگن ست
 چنان کہ آب حکایت کند ز اختر و ماہ — ز عقل و دروہ حکایت کنند قالیہ
 ہزار مرغ عجیب از گل تو بر سازند — چو زاب و گل گزری تا دگر چہات کنند
 من نہ خود آدم اینجا کہ بخود بازوم — ہر کہ آورد مرا باز برد و وطنم
 اب ہم مولانا کے دیوان سے چند اشعار انتخاب کر کے درج کرتے ہیں۔
 خنک آن قمار بازی کہ بیاخت ہر چہ پوش — بنامہ ہمیش الاہوس قمار دیگر
 گویند رفیقانم کہ عشق بہ پرہیزم — از عشق بہ پرہیزم پس با کہ بیاویرم
 من از عالم ترا تنہا گزیدم — رواداری کہ من تنہا نشینم
 تہمت دزد بر زخم ہر کہ نشانت آورد — کاین ز کجا گرفتہ دان ز کجا خریدہ
 آئینہ خریدہ می نگری جمال خود — در پس پردہ رفتہ پردہ ماوریدہ
 بروید اے حریفان با کشید یا مارا — بہ من آورد حالاً صنم گریز پارا
 اگر او بہ وعدہ گوید کہ دم دگر بیاید — مخورید مکر اورا بفریاد و شمارا
 مرا گوید چرا چشم از رخ من بر بنداری — ازان در پیش خورشیدش ہمیدارم کہم دارد
 در غم یار یار بایستے — یا غم را کنار بایستے

زانچہ کردم کنون پشیمانم دلِ امسال پارباستے
 تا بد استمی زدشمن دوست زندگانی دوبارباستے
 من بہ بیداری بخواب این جور اگر دیدی چونتو کافر بودی گر گرد تو گردیدی
 و رہ اول روز این حال آگهی بودی در تو کے دل بستی گزستی بریدی
 و رنجی چون گل روی تو بودی خوی تو ای بسا گلہا کہ من از باغ وصلت چیدی
 از رخ و لب گلشکر بسیار دار حسن تو کاشکے بفرختی تا پارہ بخریدی
 ای بلبل سحرگہ مارا پرس گہ گہ آخر تو ہم غریبی ہم از دیار مائی
 خواجہ حافظ نے اسی مضمون کو ترقی دے کر کہا۔

بنال بیل اگر بمنت سرپاریست کہ ماد و عاشق زاریم و کارما زارست
 گریا تو بوم خپم از یار یا ربی و رہے تو بوم نہ خپم از زار یا
 سبحان اللہ ہر دو شب بیدارم تو فرق نگر میان بیدار یا
 سبحان اللہ من تو ای منو شباب پیوستہ مخالفیم اندر ہر باب
 من بخت تو ام کہ بیچ خوابم نہ برد تو بخت منی کہ بر نخیزی از خواب
 در مذہب عاشقان قرار می دگرست وین بادۂ ناب را بخاری دگرست
 ہر علم کہ در مدرسہ حاصل کردیم کاری دگرست و عشق کاری دگرست
 گریم ز غم تو زار و گوی زرقست چون زرق بود کہ دیدہ در خون غرقست
 تو پنداری تمام دہا دل تست نے نے صنما! میان دہا فرقست

مثنوی

فارسی شاعری کی ابتدا سلاطین کی مداحی اور انکی تفریح خاطر سے ہوئی اور یہی وجہ تھی کہ اصناف سخن میں سب سے پہلے قصائد وجود میں آئے کیونکہ عربی زبان میں قصائد، مدح و ثنا کے لیے ایک مدت سے مخصوص ہو چکے تھے قصائد کی ابتداء غزل سے کی جاتی تھی جسکو تشبیب کہتے ہیں اتنے تعلق سے غزل گوئی کا بھی آغاز ہوا لیکن اسی قسم کی سادہ غزل جو قصائد کی تہید کے لیے زیبا تھی سلاطین میں سے آل سامان اور سلطان محمود کو یہ ذوق پیدا ہوا کہ انکے آبا و اجداد یعنی شاہانِ عجم کے کا زمانے نظم میں ادا ہوں، تاکہ ضربِ اشل کی طرح زبانوں پر چڑھ جائیں اس بنا پر مثنوی ایجاد ہوئی جو واقعات تاریخی کے ادا کرنے کے لیے اصنافِ نظم میں سب سے بہتر صنف تھی، فردوسی نے اس صنف کو بہتر ترقی دی کہ آج تک اس پر اضافہ نہ ہو سکا، لیکن مثنوی بلکہ کل اصنافِ شاعری کی ترقی اسوقت تک جو کچھ ہوئی تھی، واقعہ نگاری اور خیالِ نبوی و صنائع و بدائع کے لحاظ سے تھی، ذوق اور کیفیت کا وجود نہ تھا، حضرت سلطان ابو سعید ابوالخیر نے رباعی میں تصوف اور طریقت کے خیالات ادا کیے اور یہ پہلا دن تھا کہ فارسی شاعری میں ذوق اور وجد و مستی کی روح آئی، دولت غزنویہ کے اخیر زمانہ میں حکیم سنائی نے حدیقہ لکھی جو نظم میں تصوف کی پہلی تصنیف تھی، حدیقہ کے بعد خواجہ فرید الدین عطار نے متعدد مثنویاں تصوف میں لکھیں جن میں سے منطق الطیر نے

زیادہ شہرت حاصل کی، مثنوی لانا روم جیسے تم تقریظ لکھنا چاہتے ہیں، اسی سلسلہ کی خاتم ہے
 اس امر کی بہت سی شہادتیں موجود ہیں کہ خواجہ عطار کی تصنیفات، مولانا کے لیے
 دلیل راہ بنیں، تمام تذکروں میں ہے کہ مولانا کو والد جب نیشاپور پہنچے تو خواجہ
 فرید الدین عطار سے ملے، اور انھوں نے اپنی کتاب اسرار نامہ نذر کی، اس وقت مولانا
 کی عمر برس کی تھی تو خواجہ صاحب نے مولانا کے والد سے کہا کہ اس بچے کو عزیز رکھیے گا یہ کسی
 دن تمام عالم میں ہل چل ڈال دیگا، مولانا خود ایک جگہ فرماتے ہیں۔
 ہفت شہر عشق را عطار گشت ماہمان اندر خم یک کوچہ ایم
 ایک اور جگہ فرماتے ہیں۔

عطار روح بود سنائی و چشم ما از پس سنائی و عطار آمدیم
 سبب تصنیف
 ارباب تذکرہ لکھتے ہیں کہ حسام الدین چلی نے مولانا سے درخواست کی کہ منطق لطیف
 کے طرز پر ایک مثنوی لکھی جائے، مولانا نے فرمایا کہ خود مجھ کو بھی رات یہ خیال آیا اور
 اُسی وقت یہ چند شعر موزون ہوئے، بشنوا نے چون حکایت میکند آخر
 مثنوی کی تصنیف میں حسام الدین چلی کو بہت دخل ہے اور حقیقت یہ نایاب
 کتاب انھنی کی بدولت وجود میں آئی، وہ مولانا کے مریدان خاص میں سے تھے،
 اور مولانا اس قدر انکی عزت کرتے تھے کہ جہاں انکا ذکر کرتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ پیر
 طریقت اور استاد کا ذکر ہے، مثنوی کے چھ دفتر ہیں اور ہر دفتر اول کے ہر دفتر
 انکے نام سے شروع ہوا ہے۔

دفتر دوم میں لکھتے ہیں۔

مدتے این مثنوی تاخیر شد
چون ضیاء الحق حسام الدین غیاث
مہلتے بایست تا خون شیر شد
چون مبعراج حقایق رفتہ بود
دفتر سوم میں فرماتے ہیں۔

ای ضیاء الحق حسام الدین بیار
بر کشا گنجینہ اسرار را
این سوم دفتر کہ سنت شد سہ بار
در سوم دفتر پہل اعدا را را
چوتھے دفتر میں ارشاد فرماتے ہیں۔

ای ضیاء الحق حسام الدین توئی
ہمت عالی تو اے مرتجی
کہ گذشت از مہ نور ت مثنوی
می کشد این را خدا و اندکجا
گردن این مثنوی را بستہ
زان ضیاء گفتم حسام الدین ترا
شمس را قرآن ضیاء خواندای پر
ہچنان مقصود من زین مثنوی
مثنوی اندر فروع و در اصول
جملہ آن نست کردستی قبول
چون قبول آرز نہ بود پیش رو
چون کشادش دادہ آبش بدہ

قصم از الفاظِ اوراز تو ست قصم از انشائش آواز تو ست
پیش من آواز تو خداست عاشق از معشوق حاشا کی جدت
پانچوین دفترین لکھتے ہیں۔

شہ حسام الدین کہ نور انجم ست طالب آغاز سفر پنجہ ست
پھٹے دفترین فرماتے ہیں۔

ای حیات دل حسام الدین بس میل می جو شد بہ قسم سادسی
پیشکش می آرست ای معنوی قسم سادس در تمام مثنوی
مثنوی کا پہلا دفتر جب تمام ہوا تو حسام الدین چلی کی بیوی نے انتقال کیا، اس واقعہ سے اُنکو اس قدر صدمہ ہوا کہ دو برس تک پریشان اور افسردہ رہے چونکہ مثنوی کے سلسلہ کے وہی بانی اور محرک تھے، مولانا بھی دو برس تک چپ رہے آخر جب خود حسام الدین نے استاد عاکی تو پھر مولانا کی زبان کھلی، دوسرے دفتر کے آغاز کی تاریخ ۶۲ھ ہجری ہے چنانچہ خود مولانا فرماتے ہیں۔

مطلع تاریخ این سودا و سود سال اندر شش صد و شصت و دو بود
چھٹا دفتر زیر تصنیف تھا کہ مولانا بیمار ہو گئے اور مثنوی کا سلسلہ یک نخت بند ہو گیا، مولانا کے صاحبزادے بہار الدین ولد نے ترک تصنیف کا سبب دریافت کیا، مولانا نے فرمایا کہ اب سفر آخرت در پیش ہے، یہ راز اب اور کسی کی زبان سے ادا ہوگا، چنانچہ بہار الدین ولد خود لکھتے ہیں۔

مذتی زین مثنوی چون والد م شد بخش گفتم و را کای زندہ دم
از چہ رود دیگر نمی گوئے سخن بہر چہ بستی در علم لدن
گفت نظم چون شتر زین پس بخت او بگوید من دہان بستم ز گفت
گفتگو آخر رسید و عمر ہم مرده آمد وقت کز تن وار ہم
در جان جان کنم جولان ہی بگذرم زین نم در آیم دری
عام روایت ہے کہ اسکے بعد مولانا نے سلسلہ ہجری میں انتقال کیا، اور چھٹے
دفتر کے پورے کرنے کی نوبت نہیں آئی لیکن جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں خود مولانا
نے چھٹا دفتر پورا کیا۔ چنانچہ اسکے چند اشعار یہ ہیں۔

ای ضیاء الحق حسام الدین فرید دولت پایندہ فقرت بر مزید
چونکہ از چرخ ششم کردی گذر بر فراز چرخ ہفتم کن سفر
سعد اعدا دست ہفت، امی خوش نفس زانکہ تکمیل عد و ہفت ست بس
یہاں یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا کے فرزند رشید سلطان ولد نے مثنوی کے
خاتمہ میں لکھا ہے کہ مولانا نے فرمایا تھا کہ ”اب میری زبان بند ہو گئی اور قیامت
تک اب میں کسی سے بات چیت نہ کروں گا“ اس بنا پر اگر اسماعیل قیصری کا بیان
صحیح مانا جائے تو مولانا کی پیشین گوئی غلط ٹھرتی ہے۔

لیکن یہ شبہ چند ان قابل لحاظ نہیں، فقرا اور عرفا کی تمام پیشین گوئیاں قطعی اور
یقینی نہیں ہوتیں، مولانا کو بیماری کی وجہ سے یہ خیال پیدا ہوا ہوگا، لیکن جب

خدا نے نصحت دیدی تو کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ اپنی پیشین گوئی کے صحیح کرنے کیلئے دنیا کو اپنے اس فیض سے محروم رکھتے۔

مثنوی کی شہرت اور مقبولیت

مثنوی کو جس قدر مقبولیت اور شہرت حاصل ہوئی فارسی کی کسی کتاب کو آج تک نہیں ہوئی صاحب مجمع الفصحا نے لکھا ہے کہ ایران میں چار کتابیں جس قدر مقبول ہوئیں کوئی کتاب نہیں ہوئی۔ شاہ نامہ گلستان۔ مثنوی مولانا روم۔ دیوان حافظ، ان چاروں کتابوں کا موازنہ کیا جائے تو مقبولیت کے لحاظ سے مثنوی کو ترجیح ہوگی، مقبولیت کی ایک بڑی دلیل یہ ہے کہ علما و فضلاء نے مثنوی کے ساتھ جس قدر اعتنا کی اور کسی کتاب کے ساتھ نہیں کی جس قدر شرحیں لکھی گئیں، انکا ایک مختصر سا نقشہ ہم اس موقع پر درج کرتے ہیں، یہ نقشہ کشف الظنون سے ان خود ہی کشف الظنون کے بعد اور بہت سی شرحیں لکھی گئیں جبکا ذکر کشف الظنون میں نہیں ہے، اور نہ ہو سکتا تھا، مثلاً شرح محمد فضل الہ آبادی، دلی محمد، و عبد العلی بحر العلوم و محمد رضا وغیرہ وغیرہ۔

نام شاعر	سن وفات	کیفیت
مولی مصطفیٰ بن شہباز	۹۶۹ھ	۴ جلدوں میں ہے۔

سودی	تقریباً سنہ	
شیخ اسماعیل انقروی	سنہ ۸۳۲	۶ جلدوں میں ہے۔
کمال الدین خوارزمی	سنہ ۸۳۸	اسکا نام کنوز الحقائق ہے
عبدالمہد بن محمد رئیس الکتاب درویش علمی۔		جلد اول کی شرح ہے یوسف المتوفی سنہ ۹۵۳ نے مثنوی کا خلاصہ کیا تھا، یہ اسکی شرح ہے۔
ظریفی حسن چلی		اسکا نام کاشف الاسرار ہے بعض اشعار کی شرح ہے۔
علاء الدین مصنفک حسین واعظ	سنہ ۸۷۵	خلاصہ مثنوی کی شرح ہے اسکے دیباچہ میں دس مقالے ہیں جس میں اصطلاحات تصوف اور فرقہ مولویہ کے مشایخ کے حالات ہیں۔
شیخ عبد المجید سیواسی	سنہ ۸۷۹	سلطان احمد کے حکم سے

تصنیف کی۔		
اسکا نام ازہار مثنوی ہے۔ صرفِ حادیث و آیات قرآنی و الفاظِ مشککہ کی شرح کی ہے		علائی بن بھٹی و غط شیرازی اسمعیل دودہ
<p>مقبولیت کے متعلق یہ امر ذکر کے قابل ہے کہ مثنوی کے سوا اور مذکورہ بالا کتابیں اپنے اپنے مضمون کے لحاظ سے اچھوتی تھیں یعنی اسے پہلے ان مضامین پر کوئی کتاب نہیں لکھی گئی تھی یا کم از کم شہرت نہیں پا چکی تھی شاہ نامہ سے پہلے اسدی طوسی اور دقتی نے گور زمیہ مثنویان لکھی تھیں، لیکن دقتی نے صرف ہزار شعر لکھے تھے اور اسدی طوسی کی کتاب گشتا سب نامہ نامہ تمام رہ گئی تھی گلستان اپنی طرز میں بالکل پہلی تصنیف تھی اس لحاظ سے ان کتابوں کے لیے گویا میدان خالی تھا، اور کوئی حریف مقابل سامنے نہ تھا،</p> <p>بخلاف اسکے مثنوی سے پہلے تصوف اور سلوک میں متعدد کتابیں موجود تھیں، یعنی جام جم اوحدی مراۃ المتوفی ۳۵۵ھ، مصلح الارواح اوحد کرامانی ۳۷۰ھ، ۳۷۵ھ، حدیقہ حکیم سنائی، منطق الطیر خواجہ فرید الدین عطار، ان میں سے دو پہلی کتابوں نے اگرچہ شہرت عام نہیں حاصل کی تھی، لیکن حدیقہ اور منطق الطیر نے تو گویا تمام عالم کو چھالیا تھا، حکیم سنائی اور خواجہ فرید الدین عطار کا</p>		

ذاتی فضل و کمال اور تقدس و شہرت بھی اس درجہ کی تھی کہ انکی تصنیفات کم درجہ کی بھی ہوتیں تب بھی دنیا انکو آنکھوں پر رکھتی ان باتوں کے ساتھ نفس شاعری کی حیثیت سے یہ دونوں کتابیں مثنوی سے بلند رتبہ تھیں ان سب پر علاوہ یہ کہ یہ کتابیں جس ملک میں لکھی گئیں ان کی زبان فارسی تھی ایسے شخص نے لطف اٹھا سکتا تھا اور ہر صحبت و مجلس میں انکو رواج ہو سکتا تھا۔ بخلاف اسکے مثنوی جس ملک میں تصنیف ہوئی وہاں کی عام زبان ترکی تھی جو آج تک قائم ہے ان سب باتوں پر مستزاد یہ کہ حقیقہ اور منطق الطیر میں کسی قسم کے دقیق اور پیچیدہ مسائل نہیں بیان کیے گئے تھے، اخلاق اور سلوک کے صاف صاف خیالات تھے جو ایک ایک بچہ کے سمجھ میں آ سکتے تھے، بخلاف اسکے مثنوی کا بڑا حصہ ان مسائل کے بیان میں ہے جو دقیق النظر علماء کی سمجھ میں بھی مشکل سے آ سکتے ہیں یہاں تک کہ بعض بعض مقامات باوجود بہت سے شروح کے آج تک لایحل ہیں۔

ان تمام موانع کے ساتھ مثنوی نے وہ شہرت حاصل کی کہ آج حقیقہ اور منطق الطیر کے اشعار مشکل سے ایک آدمی کے زبان پر ہونگے بخلاف اسکے مثنوی کے اشعار بچہ بچہ کی زبان پر ہیں اور وعظون کی گرمی محفل تو بالکل مثنوی کے صدقہ سے درمقبولیت کا سبب کسی کتاب کی مقبولیت دو طریقوں سے ہوتی ہے، کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ سادگی اور صفائی اور عام دلاویزی کی وجہ سے پہلے وہ کتاب عوام میں پھیلتی ہو پھر رفتہ رفتہ خواص بھی اسکی طرف توجہ کرتے ہیں اور مقبول عام ہو جاتی ہے،

کبھی یہ ہوتا ہے کہ کتاب عوام کے دسترس سے باہر ہوتی ہے اسلیے اسپر صرف خواص کی نظر پڑتی ہے خواص جسقدر زیادہ اسپر توجہ کرتے ہیں اسقدر آہین زیادہ نکات اور دقائق پیدا ہوتے جاتے ہیں خواص کی توجہ اور اعتنا و تحسین کی وجہ سے عوام میں بھی چرچا پھیلتا ہے اور لوگ تقلیداً اسکے متعقد اور معترف ہوتے ہیں رفتہ رفتہ یہ دائرہ تمام ملک کو محیط ہو جاتا ہے، مثنوی کی مقبولیت اسی قسم کی ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ اس قسم کی مقبولیت اور کسی کتاب کو کبھی حاصل نہیں ہو سکتی تھی،

فارسی زبان میں جسقدر کتابیں نظم یا شعر میں لکھی گئی ہیں کسی میں ایسے دقیق، نازک اور عظیم الشان مسائل اور اسرار نہیں مل سکتے جو مثنوی میں کثرت سے پائے جاتے ہیں فارسی پر موقوف نہیں اس قسم کے نکات اور دقائق کا عربی تصنیفات میں بھی مشکل سے پتہ لگتا ہے۔ اس لحاظ سے اگر علما اور ارباب فن نے مثنوی کی طرف تمام اور کتابوں کی نسبت زیادہ توجہ کی اور یہاں تک مبالغہ کیا کہ مصرعہ ہست قرآن در زبان پہلوی، تو کچھ تعجب کی بات نہیں۔

عبرت [مفتی میر عباس صاحب مرحوم مثنوی کی مقبولیت کی ایک اور وجہ بتاتے ہیں، وہ مثنوی کے ذکر میں فرماتے ہیں۔

”در تصوف میشود شیرین کلام زان کہ باشد در گنہ لذت تمام“

پھر اپنی مثنوی (من و سلوی) کی مدح میں لکھتے ہیں۔

”این کلام صوفیان شوم نیست مثنوی مولوی روم نیست“

سچ ہے عیب نماید ہر شے در نظر۔

ثنوی سے پہلے جو کتابیں اخلاق و تصوف میں لکھی گئیں ان کا یہ انداز تھا کہ اخلاق و تصوف کے مختلف عنوان قائم کر کے اخلاقی حکایتیں لکھتے تھے اور اُن سے نتائج پیدا کرتے تھے، منطق الطیر اور بوستان کا یہی انداز ہے، حدیقہ میں اکثر مسائل کو مستقل طور پر بھی بیان کیا ہے مثلاً نفس، عقل، عمل، تنزیہ، صفات، معرفت، وجد، توکل، صبر، شکر وغیرہ کے عنوان قائم کیے ہیں اور انکی حقیقت بیان کی ہے لیکن ثنوی کا یہ انداز نہیں، ثنوی میں کسی قسم کی ترتیب و تبویب نہیں، و فقرہ کی جو تقسیم ہے وہ بھی خصوصیت مضمون کے لحاظ سے نہیں بلکہ جس طرح قرآن مجید کے پارے یا ایک شاعر کے متعدد دیوان ہوتے ہیں۔

چونکہ یہ امر بظاہر ناچشم معلوم ہوتا ہے خود مولانا کے زمانہ میں لوگوں نے اس پر اعتراض کیا چنانچہ مولانا مقرر کی زبان سے فرماتے ہیں۔

کین سخن پست است یعنی ثنوی	قصہ پیغمبر است و پیروی
نیست ذکر و بحث اسرار بلند	کہ دو اند اولیا، زان سو کند
از مقامات تبشیل تافنا	پایہ پایہ، تا ملاقات خدا
جملہ سرتاسر فسانہ است، فسون	کو دکانہ قصہ، بیرون و درون

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ثنوی کا یہ طریقہ ہونا چاہیے تھا کہ فقر اور سلوک کے جو مقامات میں تبشیل اور فنا سے لیکر وصل تک سب تفصیل اور بہ ترتیب الگ الگ بیان

ثنوی کی ترتیب

کے جاتے۔ مولانا نے اسکے بچاے طفلانہ قصے بھر دیے۔

مولانا نے ہکا جواب یہ دیا کہ کفار نے قرآن مجید پر بھی یہی اعتراض کیے تھے۔

چون کتاب اللہ بیاد ہم بران	ایچنین طعنہ زدند آن کافران
کہ اساطیرست و افسانہ نژند	نیست تعمیقی و تحقیقے بلند
کو دکانِ خرد و فہمش می کنند	نیست جزا مر پسند و ناپسند
ذکر اسماعیل و فوج جبرئیل	ذکر قصہ کعبہ و صحابِ فیل
ذکر بلقیس و سلیمان و سبا	ذکر داؤد و زبور و اوریا
ذکر طالوت و عیوب و صوم او	ذکر یوش و ذکر لوط و قوم او

پھر لکھتے ہیں۔

حرفِ قرآن را بدان کہ ظاہرست
زیر آن باطن یکے بطنے دگر
ہچنین تا ہفت بطن ای بوالکرم
می شمر تو این حدیث مقصم
حقیقت یہ ہے کہ علمی اور اخلاقی تصنیفات کے دو طریقے ہیں ایک یہ کہ مستقل
حیثیت سے مسائل علمی بیان کیے جائیں، دوسرے یہ کہ کوئی قصہ اور افسانہ لکھا
جائے اور علمی مسائل موقع بہ موقع اسکے ضمن میں آتے جائیں، دوسرا طریقہ اس لحاظ
سے اختیار کیا جاتا ہے کہ جو لوگ روکھے پھیکے علمی مضامین پڑھنے کی زحمت گوارا
نہیں کر سکتے، وہ قصہ اور لطائف کی چاٹ سے اس طرف متوجہ ہوں، مولانا نے

یہی دوسرا طریقہ پسند کیا اور فرمایا۔

خوشتر آن باشد کہ راز دلبران گفتہ آید در حدیث دیگران

یہ امر یقینی ہے کہ مولانا نے حدیقہ اور منطق الطیر کو سامنے رکھ کر مثنوی لکھی خود فرماتے ہیں

ترک جوشی کردہ ام من نیم خام از حکیم غزنوی بشنو تمام

در آئنی نامہ گوید شرح این آن حکیم غیبی ^{حکیم سنائی} فخر العارفین

بعض بعض موقعوں پر باوجود بحر کے مختلف ہونے کے مثنوی میں حدیقہ کے اشعار

نقل کیے ہیں اور انکی شرح لکھی ہے بعض جگہ حدیقہ کے اشعار سے مضمون میں بالکل

تواریہ ہو گیا ہے مثلاً حدیقہ میں جہان نفس کی حقیقت لکھی ہے اُس موقع کا شعر ہے

روح با عقل و علم داند ز نیست روح را پارسی و تازی نیست

مولانا فرماتے ہیں۔

روح با عقل ست با علم ست یار روح را با ترکی و تازی چہ کار

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مولانا حدیقہ کو استفادۃ اکثر پیش نظر رکھتے تھے اور اس

وجہ سے حدیقہ کے الفاظ اور ترکیبیں بھی انکی زبان پر چڑھ گئی تھیں۔

لیکن یہ سب کچھ مولانا کا تواضع اور نیک نفسی ہے ورنہ مثنوی کو حدیقہ اور

منطق الطیر سے وہی نسبت ہے جو قطرہ گوہر سے ہے سیکڑوں حقائق و اسرار جو

مثنوی میں بیان ہوئے ہیں حدیقہ وغیرہ میں سرے سے انکا پتہ ہی نہیں جو خیالات

دونوں میں مشترک ہیں انکی بعینہ یہ مثال ہے جسطرح کسی شخص کو کسی چیز کا ایک

منوی در حدیقہ
کے بعض اشعار
مضامین کا
مقابلہ

دھندلا سا خیال آئے اور ایک شخص پر اسکی حقیقت کھل جائے، نمونہ کے لیے
چند مثالیں ہم درج کرتے ہیں۔ حدیقہ میں دل کی حقیقت اس طرح بیان کی ہے۔

مثال از در تن کہ صاحب کلمہ است تا در دل ہزار سالہ رہ است

از در جہتہ بہ کعبہ دل عاشقان را ہزار و یک منزل

پر و بالِ خرد ز دل باشد تن بے دل جوالِ گل باشد

باطن تو حقیقت دل تست ہر چہ جز باطن تو باطل تست

اصل ہزل و مجاز دل نہو دوزخ خشم و آزد دل نہو

پارہ گوشت نام دل کردی دل تحقیق را بجل کردی

دل کی منظری ست ربانی حجرہ دیو را چہ دل خوانی

نیست غیبی کہ یک رمہ جاہل خواندہ شکل صنوبری را دل

ایتکہ دل نام کردہ بہ مجاز رو بہ پیش سگان کوی انداز

دل کہ با جاہ و مال دار دکار آن گے دان و آن دگر مردار

ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ دل ایک جوہر نورانی ہے اور انسان دراصل سڈکا

نام ہے یہ پارہ گوشت جو صنوبری شکل کا ہے یہ اصل دل نہیں ہے۔

اسی مضمون کو مولانا اس طرح بیان کرتے ہیں۔

تو ہی گوئی مراد دل نیز ہست دل فرازِ عرش باشد نہ بہست

در گل تیرہ یقین ہم آب ہست لیک از ان آبت نیاید آب ہست

زنانکہ گرا آب ست مغلوب گل ست	پس دل خود را گلو کاین ہم دست
سر کشیدی تو کہ من صاحبہ لم	حاجت غیرے ندارم و اہلم
آن چنانکہ آب در گل در کشد	کہ منم آب و چہ سرا جویم مدو
خود رواداری کہ این دل باشدین	کہ مرد در عشق شیر و آب گبین
لطف شیر و آب گبین عکس دل ست	سر خوشی آن خوش از دل حاصل ست
پس بود دل جو ہر و عالم عرض	سایہ دل چون بود دل ان عرض
با غما و ہنر ہا در عین جان	بر بروی عکسش چو در آب وان
آینہ دل چون شود صافی و پاک	نقشہا مینی برون از آب خاک
صورتی بصورتی بجد و عیب	زاینہ دل یافت موسیٰ از حبیب
گر چہ آن صورت گنجد در فلک	نہ بعرض و فرش و دریا و سمک
زنانکہ دوست و مستعد و دست این	آینہ دل خود نباشد این چنین
روزن دل گر کشا دست و صفا	میرسد بے واسطہ نور خدا

مولانا اور حدیقہ کے بیان میں قدر مشترک یہ ہے کہ دل جب تک آلودہ ہوا ہو پس ہے دل نہیں، لیکن مولانا نے اسکے ساتھ دقیق فلسفیانہ نکتے بیان کیے ہیں فلاسفہ میں اختلاف ہے کہ رنج و مسرت لذت ناگواری اشیاء خارجی کا خاصہ ہے، یا تحنیل کا، مثلاً اولاد کے وجود سے جو خوشی ہوتی ہے یہ خارجی اور مادی چیز کا اثر ہے، یا ہمارے تصور اور تحنیل کا، فلاسفہ کا ایک گروہ قائل ہے کہ لذت اور مسرت غیریہ

اعتباری چیزیں ہیں اور ہمارے تصور اور خیال کے تابع ہیں جانوروں کو اپنے بچوں سے (بڑے ہونے کے بعد) کوئی تعلق نہیں رہتا نہ انکو بچوں کے دیکھنے سے کوئی مسرت حاصل ہوتی ہے بخلاف اسکے انسان کو اولاد کے وجود سے بے انتہا مسرت ہوتی ہے اسکا سبب یہی ہے کہ انسان کے دل میں اولاد کے فوائد کا جو تخیل ہے وہ جانور میں نہیں اس بنا پر اصل لذت اور مسرت خیال کے تابع ہے اسی طرح لمو لعب رقص و سرود سے جو لطف حاصل ہوتا ہے ہمارے خیال کا نتیجہ ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کے متعلق انسانوں کے مختلف افراد میں مختلف ہوتا ہے ایک شخص کو کسی علمی کام میں مشغول ہونے سے جو لطف آتا ہے وہ لمو لعب سے نہیں ہوتا اسی بنا پر بچوں جو انون بڑھوں کے مسرات اور لذات میں اختلاف ہوتا ہے کیونکہ انکے تخیل اور تصور میں اختلاف ہے اسی خیال کو مولانا نے ان اشعار میں بیان کیا ہے

لطف شیر و انگبین عکس دل ست سرخوشی آن خوش از دل حاصل ست

پس بود دل جو ہر و عالم عرض سایہ دل چون بود دل اغرض

مولانا نے اس نکتہ کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ دل وہ چیز ہے جسکے تزکیہ سے وہ اور اکات حاصل ہوتے ہیں جو اس سے نہیں ہوتے۔

آئینہ دل چون شود صافی و پاک نقش ہامینی برون از آب خاک

مثال ۲۔ صوفیہ کی اصطلاح میں عارف کو نے (بانسری) سے تعمیر کرتے ہیں ان پر

حقیقہ میں حکیم سنائی فتنے کی اس طرح صراحت کی ہے۔

نالہ نے زرد و خالی نیست شوق از روی زرد و خالی نیست
عاشقی خوش و مست و بسق نوا زخمها خورده است
بے زبان گوش را خبر کرده بے بیان ہوش را خبر کرده
از دمش شعلہ ہا ہی خمیزد چہ عجب گرنے آتش بگیزد

اسی مضمون کو مولانا نے اس طرح ادا کیا ہے۔

بشنوا ز نے چون حکایت میکند از جدائی ہاشکایت میکند
کز نیستان تا مرا بریدہ اند از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند
سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق تا بگویم شرح در دشتیاق
ہر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش
من بہر جمعیتہ نالان شدم جفت خویش حالان بد حالان شدم
ہر کسے از ظن خود شد یار من وز درون من جست سراز من
بہر من از نالہ من ورنیت لیک چشم و گوش آں نورنیت
تن ز جان جان تن مستورنیت لیک کس اوید جان ستورنیت
دو دہان داریم گویا بچھونے یکہ ان پھانست در بہامی می
یکہ ان نالان شدہ سوی شما ہاے وہوے در فگندہ در سما
لیک واند ہر کہہ اورا منظرست کاین فغان این ہری ہم زبان بہرست

اسی طرح اور بہت مضامین، دونوں کتابوں میں مشترک ہیں، انکے موازنہ کرنے سے دونوں کا فرق صاف واضح ہو جاتا ہے۔

ہم ادھر لکھ آئے ہیں کہ مولانا کا فن شاعری نہ تھا، اس بنا پر انکے کلام میں وہ روانی، برجستگی، نشست الفاظ، حسن ترکیب نہیں پائی جاتی جو اساتذہ شعر کا خاص انداز ہے اکثر جگہ غریب اور نامانوس الفاظ آجاتے ہیں، فک اضافت جو مذہب شعر میں کم از کم گناہ صغیرہ ہے مولانا کے ہاں اس کثرت سے ہے کہ طبیعت کو وحشت ہوتی ہے، تعقید لفظی کی مثالیں بھی اکثر ملتی ہیں، تاہم سیکڑوں بلکہ ہزاروں شعر ایسے بھی انکے قلم سے ٹپک پڑے ہیں جنکی صفائی برجستگی اور دلاویزی کا جواب نہیں چہند مثالیں ذیل میں درج ہیں۔

شاد باش ای عشق خوش سودای ما	ای طیب جملہ علتہاے ما
ای علاج نخوت و ناموس ما	ای توا فلاطون و جالینوس ما
عشق خواہد کین سخن بیرون بود	آینہ نما زنبود چون بود
وحی آمد سوسے موسی از خدا	بندہ مارا چرا کردی جدا
تو برے وصل کردن آدمی	یا برے فصل کردن آدمی
ہر کسی را سیرتے بنہادہ ایم	ہر کسی را اصطلاحی دادہ ایم
در حق او میح و در حق تو ذم	در حق او شہد و در حق تو سم
ما برون را ننگ گریم و قال	ما برون را بنگ گریم و حال

موسیٰ! آداب دانان دیگر اند سوختہ جان و روانان دیگر اند
 خون شہیدان از آب اولی ترست این گناہ از صد ثواب اولی ترست
 ملت عشق از ہمہ دینہا جداست عاشقان را نہ ہبے ملت ہے است
 پای استدلال خود چو بین بود پای چو بین سخت بے تمکین بود
 گرہ استدلال کار دین بدی فخر رازی را ز دایر دین ہی
 آن خلیفہ گفت کای یلی توئی کز تو مجنون شد پریشان مغوی
 از دگر خوبان تو افزون نیستی گفت خامش شو کہ مجنون نیستی

اس مضمون کو شیخ سعدی نے گلستان میں نہایت خوبی سے ادا کیا تھا اچنانچہ یہ فقرہ ضرب المثل
 میں داخل ہے ”یلی را گوشتہ چشم مجنون باستی نگرست“ لیکن مولانا نے جس انداز سے اس مضمون
 کو ادا کیا ہے وہ فصاحت و بلاغت و فن میں شیخ کے طرز ادا سے بڑھا ہوا ہے اول تو شیخ نے سوال کا
 مخاطب مجنون کو قرار دیا ہے بخلاف اسکے مولانا نے خود یلی کو مخاطب قرار دیا اس سے ایک خاص
 لطافت پیدا ہو گئی جو ذوق سلیم پر مخفی نہیں دوسرے جو مضمون شیخ نے ایک بڑے جملہ
 میں ادا کیا تھا وہ صرف ان دو لفظوں سے ادا ہوا ”مجنون نیستی“ باوجود اس اختصار
 کے بلاغت و جامعیت میں یہ دو لفظ شیخ کے جملہ سے کہیں بڑھے ہوئے ہیں یہ ایک جملہ
 معترضہ بیچ میں آگیا تھا اب پھر مولانا کے صاف اور برجستہ اشعار کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

گفت ما اول فرشتہ بودہ ایم راہ طاعت را بجان پیودہ ایم
 ساکنان راہ را محرم بدیم ساکنان عرش را ہمدم بدیم

پیشہ اول کجا از دل رود	مہر اول کے زول زائل شود
در سفر گر روم بینی یا ختن	از دل تو کے رو و حب الوطن
ماہم ازستان این می بودہ ایم	عاشقان در گہمے بودہ ایم
ناف ماہر مہر او بریدہ اند	عشق او در جان ما کاریدہ اند
روز نیکو دیدہ ایم از روزگار	آب رحمت خوردہ ایم از جویبار
ای بسا کزوی نوازش دیدہ ایم	در گلستان رضا گردیدہ ایم
گر عتابے کرد در یاسے کرم	بستہ کے کروند در یاسے کرم
اصل نقدش لطف وادو بخشست	قہر بروی چون غباری غشست
فرقت از قہرش اگر آبتنست	بہر قدر وصل او دانستنست
میدہد جان را فراقش گوشمال	تا بداند قدر ایام وصال
چند روزی گزیشیم راندہ است	چشم من بر روی خویش ماندہ است
کز چنان روی چنین قہر ای عجیب	ہر کسی مشغول گشتہ در سبب

شعری کے مضامین و مطالب کے متعلق چند امور اصول موضوعہ کے طور پر ذہن نشین رکھنا چاہیے۔

۱۔ مولانا کے زمانہ میں تمام اسلامی دنیا میں جو عقائد پھیلے ہوئے تھے وہ اشاعرہ کے عقائد تھے، امام رازی نے اسی صدی میں انتقال کیا تھا، انھوں نے اشاعرہ کے عقائد کا صور اس بلند آہنگی سے پھونکا تھا کہ اب تک درود یوار سے

آواز باز گشت آرہی تھی اس عالمگیر طوفان سے مولانا محفوظ نہیں رہ سکتے تھے تاہم چونکہ طبیعت میں فطرتی استقامت تھی اس لغزشگاہ میں بھی انکا قدم اکثر پھسلنے نہیں پاتا وہ اکثر اشاعرہ کے اصول پر عقائد کی بنیاد رکھتے ہیں لیکن جب ان کی تشریح کرتے ہیں تو اوپر کے پھلکے اترتے جاتے ہیں اور اخیر میں معجز سخن رہ جاتا ہے ۲۔ مثنوی میں نہایت کثرت سے وہ روایتیں اور حکایتیں مذکور ہیں جو اگرچہ فی الواقع غلط ہیں لیکن اُس زمانہ سے آج تک مسلمانوں کا بڑا حصہ انکو مانتا آتا ہے مولانا ان روایتوں سے بڑے بڑے نتیجے نکالتے ہیں یہاں تک کہ اگر انکو الگ کر دیا جائے تو مثنوی کی عمارت بے ستون رہ جاتی ہے اس سے بظاہر قیاس یہ ہوتا ہے کہ مولانا بھی ان دور از کار روایتوں کو صحیح سمجھتے تھے لیکن متعدد جگہ مولانا نے تصریح کی ہے کہ ان حکایتوں اور روایتوں کو وہ محض مثلاً ذکر کرتے ہیں جس طرح نحو کی کتابوں میں فاعل و مفعول کے بجائے زید و عمرو کا نام لیا جاتا ہے۔

ایک موقع پر مثنوی میں یہ روایت مذکور ہے کہ حضرت یحییٰ کی ماں جب حاملہ ہوئیں تو حضرت مریم انکے پاس تشریف رکھتی تھیں اس روایت پر خود مولانا کے زمانہ میں لوگوں نے اعتراض کیا چنانچہ مولانا اعتراض کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

ابہان گویند این افسانہ را	خطابش ز برادر و غسٹ و خطا
زانکہ مریم وقت وضع حمل خویش	بود از بیگانہ دور و ہم ز خویش
مادر یحییٰ کجا دیدش کہ تا	گوید اور این سخن در ماجرا

پھر یہ تاویل کر کے کہ اہل دل کو دور و نزدیک یکساں ہے اس لیے حضرت مریم نے بھی
کی ماں کو کوسون کے فاصلہ سے دیکھا ہوگا، لکھتے ہیں۔

ورندیدش ز برون و نزدرون	از حکایت گیر معنی لے ز بون
نے چنان افسانہا بشنیدہ	ہمچو شین بر نقش آن چسپیدہ
لے برادر قصہ چون پیانہ است	معنی اندر لے بسان نہ است
گفت نحوی زید عمر آقہ ضرب	گفت چو نش کرد بے جرمی ادب
عمر راجر مش چہ بد کان زید خام	بیگناہ اورا بزد ہمو غلام
گفت این پیانہ معنی بود	گند مش بستان کہ پیانہ است و
عمر و زید از ہر اعراب ست ساز	گرد و غست آن تو با اعراب ساز

اشعار کا مطلب یہ ہے کہ کسی نحوی نے ”ضرب زید عمر“ مثال میں استعمال کیا جس کے معنی
یہ ہیں کہ زید نے عمر کو مارا، اسپر کسی نے اعترض کیا کہ زید نے گناہ کیا کیا تھا؟ نحوی نے
کہا اس سے کسی واقعہ کا اظہار مقصود نہیں بلکہ عمر و زید سے اعراب کا ظاہر کرنا مقصود
ہے، غرض یہ کہ اس طرح ان روایات اور حکایات سے اصل واقعہ مقصود نہیں بلکہ
نتائج سے غرض ہے، واقعہ صحیح ہو یا غلط،

۳۔ ایک بڑا ضروری نکتہ یہ ہے کہ فلسفہ خواہ اخلاقی ہو خواہ آلیات خواہ
حقائق کائنات کا ادراک محسوس اور بدیہی چیز نہیں، ممالک مغرب میں آج کل جو فلسفہ کی
مختلف شاخیں موجود ہیں، گو نہایت قریب الفہم اور ادق فی نفس ہیں لیکن قطعی اور

یقینی نہیں انکی صحت اور واقعیت کی دلیل صرف یہی ہے کہ اُسکے مسائل دل میں اتر جاتے ہیں لیکن اگر کوئی انکا پر آمادہ ہو تو دلائل قطعیہ سے انکو ثابت نہیں کیا جاسکتا فلسفہ جدید کا ایک بڑا مسئلہ ارتقا کا مسئلہ ہے جو ڈارون کی ایجاد ہے یعنی کہ نسل میں صرف چند چیزیں تھیں آب و ہوا اور دیگر اسباب طبعی کی وجہ سے انھی کے یکدہ انواع اور اقسام بنتے گئے یہاں تک کہ جانور ترقی کرتے کرتے آدمی بن گیا یہ مسئلہ آج کل قریباً تمام حکماء میں مسلم الثبوت ہے لیکن اسکے ثبوت کے جس قدر دلائل ہیں سب کا حاصل صرف اس قدر ہے کہ کائنات اس طریقہ کے موافق پیدا ہونا نظر ہر زیادہ قوی قیاس ہے ورنہ اگر احتمال کو دخل دیا جائے تو نہایت آسانی سے کہا جاسکتا ہے کہ جس طرح یہ ممکن ہے کہ اشیا میں ترقی ہوتے ہوئے مختلف نوعیں پیدا ہوتی جاتی ہیں اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ تمام انواع اور اقسام ابتداً قدرتی پیدا کیے ہوئے مولانا روم جو دلائل پیش کرتے ہیں وہ بھی ہی قسم کے ہوتے ہیں یعنی مسئلہ مبعوث فیہ کی صحت اور واقعیت کا دل میں اذعان یا ظن غالب ہو جاتا ہے اور مسائل فلسفہ کی واقعیت کی یہی اخیر سرحد ہے اشاعرہ اور مولانا کے طرز استدلال میں یہ فرق ہے کہ اشاعرہ جس چیز کو ثابت کرتے ہیں اسکو بزور منوانا چاہتے ہیں مثلاً یہ کہ اگر یہ نہ ہوگا تو یہ لازم آئیگا اور یہ لازم آئیگا تو محال لازم آئیگا مخاطب ان فحشی محالات کے دام میں گرفتار ہو جانے کے ڈر سے بعض اوقات مسئلہ کو مان لیتا ہے لیکن جب دل کو ٹٹولتا ہے تو اس میں یقین یا ظن کی کوئی کیفیت نہیں پاتا غلات

اسکے مولانا، محالات اور تمنعات کا ڈراوا نہیں دکھاتے بلکہ مسئلہ مبحث فیہ میں جو استبعاد ہوتا ہے اسکو مختلف تمثیلات اور تشبیہات سے دور کرتے ہیں اور ایسے بہت قرائن پیش کرتے ہیں جن سے خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس واقعہ کا یوں ہونا زیادہ قرین عقل ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ مولانا زیادہ تر قیاس ثنوی سے جو منطق میں بہت مستعمل ہے استدلال نہیں کرتے، انکا استدلال عموماً قیاس تمثیلی کی صورت میں ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ ثنوی میں نہایت کثرت سے تمثیل اور تشبیہ سے کام لیا گیا ہے، مثلاً ان کو یہ ثابت کرنا ہے کہ وارفتگان محبت آداب شرع کے پابند نہیں ہوتے، اس پر وہ قیاس ثنوی سے استدلال نہیں کرتے بلکہ تمثیل کے ذریعہ سے اس طرح سمجھاتے ہیں۔

خون شہیدان را ز آب اولی ترست این گناہ از صد ثواب اولی ترست
در میان کعبہ رسم قبلہ نیست چہ غم از غواص را پا چپلہ نیست
ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ خون نجس چیز ہے، لیکن شہیدوں کا خون نجس نہیں خیال کیا جاتا اور اسی وجہ سے انکو غسل نہیں دیا جاتا۔ اسی طرح قبلہ کی پابندی کعبہ میں جا کر اٹھ جاتی ہے، غواص جب دریا میں گھستا ہے تو اسکو جوتے کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح وارفتگان محبت جب مقام محویت اور قرب میں پہنچ جاتے ہیں تو ان پر ظاہری آداب کی پابندی ضروری نہیں رہتی۔

ان سرسری باتوں کے بیان کرنے کے بعد اب ہم ثنوی کے خصوصیات کی سیقدہ تفصیل کے ساتھ لکھتے ہیں۔

سب سے بڑی خصوصیت جو مثنوی میں ہے وہ اسکا طرز استدلال اور طریقہ افہام ہے۔
 استدلال کے تین طریقے ہیں: قیاس، استقراء، تمثیل۔ چونکہ سطون نے ان تینوں میں
 قیاس کو ترجیح دی تھی اسلئے اسکی تقلید سے حکماء اسلام میں بھی اسی طریقہ کو زیادہ
 تر رواج ہوا۔ علامہ ابن تیمیہ نے الرد علی المنطق میں ثابت کیا ہے کہ قیاس شمولی کو
 قیاس تمثیلی پر کوئی ترجیح نہیں بلکہ بعض وجوہ سے تمثیلی کو ترجیح ہے، ہم اس موقع پر
 یہ بحث چھیڑنی نہیں چاہتے بلکہ صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مولانا روم نے زیادہ تر
 اسی قیاس تمثیلی سے کام لیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ عام طبائع کے افہام و تفہیم کا
 آسان اور اقرب الی الفہم ہی طریقہ ہے، استدلال تمثیلی کے لیے تخیل کی بڑی ضرورت
 ہے جو شاعری کی سب سے ضروری شرط ہے، اس بنا پر مثنوی کے لیے ہی طریقہ
 زیادہ مناسب تھا مولانا کی شاعری کو جس بنا پر شاعری کہا جاتا ہے وہ یہی قوت تخیل ہی
 تصوف اور سلوک کے مسائل اور مسلمات عام اور اک بشری سے خارج ہیں اسلئے
 جو شخص خود اس عالم میں نہ آئے وہ ان باتوں پر یقین نہیں کر سکتا، الہیات کے
 اکثر مسائل بھی عام لوگوں کے فہم سے برتر ہیں اسلئے ان مسائل کے سمجھانے کا
 سب سے بہتر طریقہ یہی ہے کہ انکو مثالوں اور تشبیہوں کے ذریعہ سے سمجھایا جائے،
 ایک اور عمدہ قابل لحاظ یہ ہے کہ الہیات کے مسائل میں اکثر تکلمیں امکان کے
 ثابت کرنے سے کام لیتے ہیں لیکن امکان کو ایسے دلائل سے ثابت کرتے ہیں
 جو دل میں جانشین نہیں ہوتے بلکہ اُن سے صرف طبعی اور زور آوری کا ثبوت

مسا ہے حالانکہ امکان کے ثابت کرنے کا عمدہ طریقہ یہ ہے کہ مثالوں کے ذریعہ سے ثابت کیا جائے۔ اسی بنا پر مولانا نے اس طریقہ استدلال کو اختیار کیا، وہ ان دقیق مسائل کو ایسی نادرا و قریب الفہم مثالوں سے سمجھاتے ہیں جن سے بقدر امکان انکی حقیقت سمجھ میں آجاتی ہے، یا کم از کم انکے امکان کا یقین ہو جاتا ہے، مثلاً یہ مسئلہ کہ خدا کا تعلق عالم سے اور روح کا تعلق جسم سے اس طرح ہے کہ نہ اس کو متصل کہہ سکتے ہیں نہ منفصل نہ قریب نہ بعید نہ داخل نہ خارج، ایک ایسا مسئلہ ہے جو بظاہر سمجھ میں نہیں آسکتا، مولانا اسکو اس طرح تمثیل کے ذریعہ سے سمجھاتے ہیں۔

قریب یچون است عقلت را بتو	آن تعلق ہست یچون ای عمو
اتصالی بے تکلیف بے قیاس	ہست بے الناس را با جانِ ناس
زانکہ فصل وصل نبود در روان	غیر فصل وصل نندیشد گمان
نیست آن جنبش کہ در اصبع ترست	پیش اصبع یا پیش یا چپ ترست
از چہ رومی آید اند را صبغت	کا صبغت بے او نہ و اند منفعت
نور چشم و مرد مک در دیدہ است	از چہ راہ آید بغیر از شش حبت
این تعلق را خرد چون پے برد	بستہ فصل ست وصل ست این خرد
تاب نور چشم با پیہ است جفت	نور دل در قطرہ خونی نہفت
شادی اندر گردہ و غم در جگر	عقل چون شمع درونِ منغسر
رایحہ در انف منطق در لسان	امو در نفس و شجاعت در جان

حاصل یہ کہ آنکھ میں قوت باصرہ، ناک میں شامہ، زبان میں گویائی، دل میں شجاعت
یہ تمام چیزیں اس قسم کا تعلق رکھتی ہیں جسکو نہ متصل کہہ سکتے، نہ منفصل، نہ قریب،
نہ بعید اسی طرح روح کا تعلق جسم سے اور خدا کا تعلق مخلوقات سے ہے۔
یا مثلاً یہ مسئلہ کہ مقام فنا میں انسان صفات الہی کا مظہر بن جاتا ہے اور اس عالم میں
اُسکا انا الحق کہنا جائز ہے۔ اس طرح ثابت کیا ہے۔

رنگِ آہن مجھ رنگِ آتش ست	ز تیشی می لافند آہن و ش ست
چون بصرخی گشت ہجو ز رِ کان	پس انا النار است لافش بگمان
شد ز رنگ و طبع آتش محشم	گوید اُو من آتشم من آتشم
آتشم من گر ترا شک ست وطن	آزمون کن دست ابر من بزن

یا مثلاً اس امر کو کہ عالم استغراق میں تکلیفات شرعیہ کی پابندی باقی نہیں رہتی،
اس طرح ذہن نشین کیا ہے۔

موسیٰ! آداب داناں دیگر اند	سوختہ جان و روانان دیگر اند
خون شہیدان از آب ولی ترست	این گناہ از صد ثواب ولی ترست
در میان کعبہ رسم قبلہ نیست	چہ غم از غواص! اپا چیلہ نیست
عاشقان! ہر زمان نوید فی ہست	برود ویران خراج و عشر نیست

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ اعراض اور غیر مادی چیزیں مادی چیزوں کی علت ہو سکتی
ہیں، اسکو اس طرح ثابت کیا ہے۔

بنگر اندر خانہ و کاشا نہا در مہندس بود چون افسانہا
 از مہندس آن عرض و اندیشہ ہا آلت آورد و درخت از بیشہ ہا
 چیت اصل و مایہ ہر بیشہ جز خیال و جز عرض و اندیشہ
 جملہ اجزائے جہان را بی عرض در نگہ حاصل نشد جز از عرض
 اوّل فکر آخر آمد در عمل بنیت عالم چنان دان مہزل
 آن نکاح زن عرض بد شد فنا جو ہر فرزند حاصل شد ز ما
 جملہ عالم خود عرض بود نہ تا اندرین معنی بیامد ہل ایاتی
 این عرض ہا از چہ زاید از تصور وین صورت ہا از چہ زاید از فکر

یا مثلاً یہ امر کہ بعض دعویٰ عین دلیل ہوتے ہیں اسکی یہ مثال دی ہے کہ اگر کوئی
 شخص یہ دعویٰ ایک پرچہ پر لکھ کر پیش کرے کہ میں لکھنا جانتا ہوں تو یہ دعویٰ بھی
 ہے اور دلیل بھی ہے، یا مثلاً کوئی شخص اگر عربی زبان میں کہے کہ میں عربی
 زبان جانتا ہوں تو خود یہ دعویٰ دلیل ہوگا۔

یا بہ تازی گفت یک تازی زبان کہ ہی و انم زبان تازیان
 عین تازی گفتنش معنی بود گرچہ تازی گفتن اش دعویٰ بود
 یا مثلاً یہ مسئلہ کہ عارف کامل کو باقی اور فانی دونوں کہہ سکتے ہیں، لیکن مختلف
 اعتبار سے اسکو اس طرح سمجھا یا ہے۔

چون زبانہ شمع پیش آفتاب نیست باشد ہست باشد در حساب

ہست باشد ذاتِ اوتا تو اگر بر نہی پنبہ بسوزد آن شرر
 نیست باشد روشنی نہ ہترا کردہ باشد آفتاب اور افنا
 درد و صدمن شہد یک اوقیہ خل چون در فگندی و در وی گشت حل
 نیست باشد طعم خل چون میخشی ہست آن اوقیہ فزون چون میخشی

یعنی شمع کی لوا آفتاب کے آگے ہست بھی ہے اور نیست بھی ہست اس لحاظ سے
 کہ اگر اسپر روئی رکھ دو تو جل جائیگی اور نیست اس لیے کہ اسکی روشنی نہیں نظر آسکتی،
 اسی طرح من بھر شہدین اگر تو لہ بھر سر کہ ڈال دو، تو سر کہ کا مڑہ بالکل نہیں معلوم ہوگا
 لیکن شہد کا وزن بڑھ جائیگا، اس لحاظ سے سر کہ ہے بھی اور نہیں بھی ہے سطح
 عارف کامل جب فنا فی اللہ کے مرتبہ میں ہوتا ہے تو ہست بھی ہوتا ہے اور نیست بھی
 دوسری بڑی خصوصیت یہ ہے کہ فرضی حکایتوں کے ضمن میں اخلاقی مسائل کی
 تعلیم کا جو طریقہ مدت سے چلا آتا تھا مولانا نے اسکو کمال کے مرتبہ تک پہنچا دیا۔
 اس طریقہ تعلیم کا کمال امور ذیل پر موقوف ہے۔

(۱) نتیجہ فی نفسہ اچھوتا اور نادرا اور اہم ہو (۲) نتیجہ حکایت سے نہایت مطابقت
 رکھتا ہو گویا حکایت اسکی تصویر ہو (۳) حکایت کی اثنائیں نتیجہ کی طرف بہن منتقل
 نہ ہو سکے بلکہ خاتمہ پر بھی جب تک خود مصنف اشارہ یا تصریح نہ کرے نتیجہ کی
 طرف خیال منتقل نہ ہونے پائے اس سے طبیعت پر ایک استعجاب کا اثر پڑتا ہے
 اور مصنف کی قوت تخیل کی قوت ثابت ہوتی ہے یہ تمام باتیں جس قدر شنوی کی

حکایتوں میں پائی جاتی ہیں اس قسم کی اور کتابوں میں بہت کم پائی جاتی ہیں، مولانا نے ان حکایتوں کے ضمن میں 'نفس انسانی کے جن پوشیدہ اور دور از نظر عیوب کو ظاہر کیا ہے عام لوگوں کی نگاہیں وہاں تک نہیں پہنچ سکتی تھیں پھر انکو ادا اس طرح کیا ہے کہ ہر شخص حکایت کو پڑھ کر بے اختیار کہہ اٹھتا ہے کہ یہ تو خاص میرا ہی ذکر ہے چنانچہ چند مثالیں ہم ذیل میں درج کرتے ہیں۔

۱۔ ایک حکایت ہے کہ ایک شیر اور صحرائی جانور دن میں یہ معاہدہ ٹھہرا کہ وہ ہر روز شیر کو گھر بیٹھے اسکی خوراک پہنچا آ کرینگے پہلے ہی دن جو خرگوش شیر کی خوراک کے لیے متعین کیا گیا وہ دو ایک دن کی دیر کر کے گیا، شیر غصہ میں بھرا ہوا بیٹھا تھا، خرگوش گیا تو اُس نے دیر کی وجہ پوچھی، خرگوش نے کہا، میں تو اسی دن چلا تھا، لیکن راہ میں ایک دوسرے شیر نے روک لیا میں نے اُس سے بہتیرا کہا کہ میں حضور کی خدمت میں جلا ہوں لیکن اُس نے ایک نہ سنی، بڑی مشکل سے ضمانت لیکر نکلا چھوڑا، شیر نے پھر کہا کہ وہ شیر کہاں ہے؟ میں اسکو بھی حل کر سزا دیتا ہوں، خرگوش آگے آگے ہو لیا اور شیر کو ایک کنوین کے پاس لیجا کر کھڑا کر دیا کہ حریف اب میں ہے، شیر نے کنوین میں جھانکا، اور اپنے ہی عکس کو اپنا حریف سمجھا بڑے غصہ سے حملہ آور ہو کر کنوین میں کود پڑا، مولانا یہ حکایت لکھ کر فرماتے ہیں۔

عکس خود را وعدہ وی خویش دید لاجرم بر خویش شمشیری کشید

لے بسا عیبی کہ بینی در کسان خوی تو باشد در ایشان ای فلان

اندر ایشان تافہ ہستے تو از نفاق و ظلم و بدستے تو

آن توئی وان زخم بر خود میزنی بر خود آن دم تار لعنت می تنی
 در خود این بد را نمی بینی عیان ورنہ دشمن بودہ خود را بہ جان
 حملہ بر خود می کنی لے سادہ مرد ہچو آن شیرے کہ بر خود حملہ کرد
 چون بہ قعر خوی خود اندر رسی پس بدانی کہ تو بود آن ناکسی
 شیر را در قعر پیداشد کہ بود نقش او آن کش دگر کس می نمود
 ای بیدہ خالی بد پر روے عم عکس حال تست آن از وی مر

یہ مضمون کہ انسان کو اپنے عیب نظر نہیں آتے اور دوسروں کے عیب اچھی طرح نظر آتے ہیں، اخلاق کا متداول مسئلہ ہے اور اسکو مختلف طریقوں سے ادا کیا گیا ہے لیکن میں اسکو یوں بیان کیا ہے کہ لے بنی آدم تو اوروں کی آنکھ کی پھلی دیکھتا ہے لیکن اپنی آنکھوں کا شہتیر نہیں دیکھتا، لیکن مولانا نے اسکو جس پیرایہ میں ادا کیا ہے سب سے بڑھکر مؤثر طریقہ ہے، شیر نے جب اپنا عکس کنوین میں دیکھا تو بڑے غصہ سے اسپر حملہ کیا، لیکن اسکو یہ خیال نہ آیا کہ میں خود اپنے آپ پر حملہ کر رہا ہوں، ہماری بھی یہی حالت ہے، ہم دوسروں میں جو عیوب دیکھتے ہیں، ہکو نہایت بدنام معلوم ہوتے ہیں، ہکو اُسے سخت نفرت ہوتی ہے، ہم نہایت سختی سے اُسکی برائی بیان کرتے ہیں، لیکن ہم نہیں خیال کرتے کہ یہی عیب خود ہم میں بھی موجود ہے اور اس پر ہم خود اپنے آپکو برا کہہ رہے ہیں

حملہ بر خود می کنی لے سادہ مرد ہچو آن شیرے کہ بر خود حملہ کرد
 آن کی از خشم مادر راجشت ہم بہ زخم خنجر وہم ز خشم مشت

آن کی گفتش کہ از بد گوہری
گفت کاری کرد کان عاروی است
منشتم شد بایکی زان کشتش
گفت آن کس را بکش ای منشتم
گشتم اورا رستم از خونہائے خلق
نفس بست آن را در بخاصیت
پس بجش اورا کہ بہر آن دنی
از وی این دنیا ی خوش بر تنگ
یادنا وردی تو حق مادری
کشتش کان خاک ستاروی است
غرق خون در خاک گوز غشتش
گفت پس ہر روز مردی را گشتم
نئے او بزم بہت از نئے خلق
کہ فساد اوست در ہر ناحیت
ہر دمی قصد عزیز می کنی
از پی او با حق با خلق جنگ

مثال ۳۰۔ یہ مسئلہ کہ فرق مختلفہ میں جو اختلاف ہے، درحقیقت لفظی اختلاف ہے، ورنہ سب کا مقصود اصلی ایک ہی ہے، اسلئے باہم نزاع و مناصمت اور کشت و خون صرف غلط فہمی کا نتیجہ ہے، اسکو اس حکایت کے پیرایہ میں ادا کیا ہے۔

چار کس را داد مردے یکدم
فارسی و ترک و رومی و عرب
فارسی گفتا ازین چون و ازیم
آن عرب گفتا معاذ اللہ
آن کی کر ترک بدگفت امی گزم
آنکہ رومی بود گفت این قیل را
ہر یکے از شہرے افتادہ ہم
جملہ باہم در نزاع و در غضب
ہم بیا کلین را بہ انگوری ہم
من عنب خواہم نہ انگور امی غا
من نمی خواہم عنب خواہم ازم
ترک کن خواہم من استاقیل را

در تنازع مشقت بر ہم می زدند کہ ز سیر نام ہا غافل بند
 صاحب سہری عزیزی صد بان گریبے آنجا بدادی صلح شان
 پس بگفتی او کہ من زین یک دم آرزوی جملہ تان را می خرم
 یک دم تان می شود چار المراد چار دشمن می شود یک ز اتحاد
 قصہ یہ ہے کہ ایک شخص نے چار آدمیوں کو مختلف قوم کے تھے ایک درہم دیا،
 ان میں اس بات پر اختلاف ہوا کہ یہ کس کام میں صرف کیا جائے، ایرانی نے کہا
 انگور منگو لے جائیں عرب نے کہا ہرگز نہیں بلکہ عنب، رومی نے کہا نہیں بلکہ ستاقیل،
 ترک نے کہا نہیں بلکہ ازم، حالانکہ چاروں اپنی زبان میں انگور ہی کا نام لے رہے
 تھے اس موقع پر اگر کوئی شخص چاروں زبانوں سے واقف ہوتا تو انگور لاکر ساسنے
 رکھ دیتا اور سب اختلاف جاتا رہتا۔

شالہ

این حکایت یا گیرای تیز ہوش صورتش بگذار معنی را نبوش
 یک مؤذن دشت بس آواز بد شب ہمہ شب می دریدی خلق خود
 خواب خوش بر مردمان کردہ حرام در صداع افتادہ از وی خلص و عام
 کو دکان ترسان از دور جامہ خواب مرد و زن را و از او اندر عذاب
 پس طلب کردند او را در زمان اُچھا دادند و گفتند ای فلان
 ہر آسائیش زبان کوتاہ کن در عوض ما ہمتے ہمراہ کن
 قافلہ می شد بہ کعبہ از ولہ اُچھا بستہ شد روان با قافلہ

شوق

منزل اندر موضع کافرستان	شبگه که دند ابل کاروان
در میان کافرستان بانگ زد	وان مؤذن عاشق آواز خود
خود بیامد کافر با جامه	جمله گان خائف رفتند عامه
هدیه آورد و بیامد شد ایف	شمع و حلوا و سبکی جامه لطیف
که صدای بانگ و رحمت فزاست	پرس پرسان کین مؤذن کو کجاست
آرزوی بود او را موسی	دختری دارم لطیف و بس سنی
پندامی داد چندین کافرش	بیچ این سودانی رفت از سرش
بجو مجبور بود این غم من چو عود	در دل او مهربان رسته بود
تا فرد خواند این مؤذن این ازان	بیچ چاره می ندانستم دران
که گویشم آید این از چار دانگ	گفت دختر چیست این کرده بانگ
بیچ نشنیدم دین دیر و کنشت	من همه عمر این چنین آواز زشت
هست اعلام و شعار مومنان	خواهرش گفتا که این بانگ ازان
آن دگر هم گفت آری لقمه	باورش نامد پرسید از دگر
وز مسلمانی دل او سرد شد	چون یقین گشتش رخ او زرد شد
دوش خوش خفتم دین بخوف خواب	باز رستم من ز تشویش و عذاب
هدیه آوردم بشکر آن مرد کو	را حتم این بود از آواز او
چون مرا گشتی مجبور و دستگیر	چون بیدش گفت این هدیه گیر

انچہ با من کردی از احسان و بر بندہ تو گشتہ ام من ستر
ہست ایمان نماز رق و مجاز راہ زن کہ ہجو آن بانگ نماز
قصہ کا حاصل یہ ہے کہ کسی گانوں میں ایک نہایت بد آواز مؤذن رہتا تھا لوگوں نے
اُسکو کچھ رُپے دیے کہ حج کر آئے وہ حج کے لیے روانہ ہوا راہ میں ایک گانوں آیا،
وہاں ایک مسجد تھی مؤذن نے اس میں جا کر اذان دی۔ تھوڑی دیر کے بعد ایک
مجوسی کچھ شیرینی اور کپڑے لیے ہوئے آیا کہ مؤذن صاحب کہاں ہیں میں یہ انکو نذر
دینے لایا ہوں انھوں نے مجھ پر احسان کیا ہے میری ایک لڑکی نہایت عاقلہ اور
نیک طبع ہے اُسکو معلوم نہیں کیونکر مذہب اسلام کی طرف میلان ہو گیا تھا ہرچند
میں نے سمجھا یا مگر وہ باز نہیں آتی تھی آج جو اس مؤذن نے اذان کہی تو لڑکی نے
گھبرا کر پوچھا کہ یہ کیسی مکروہ آواز ہے؟ لوگوں نے کہا کہ یہ مسلمانوں کا شعار اور انکی اولے
عبادت کا طریقہ ہے پہلے تو اُسکو یقین نہ آیا لیکن جب تصدیق ہوئی تو اُسکو اسلام سے
نفرت ہو گئی اس صلہ میں مؤذن کے پاس یہ تحفہ لایا ہوں کہ جو کام مجھ سے کسی طرح انجام
نہ پاسکا ان کی بدولت پورا ہو گیا اور اب لڑکی کی طرف سے اطمینان ہو گیا کہ وہ
کبھی اسلام نہیں لانے کی۔

اس حکایت سے نتیجہ یہ نکالا ہے کہ آج کل مسلمان اپنا جو نمونہ دکھا رہے ہیں اُس سے
دوسری قوموں کو اسلام سے بجائے محبت کے نفرت پیدا ہوتی ہے۔

میل مجنون پیش آن لیلی وان میل ناقہ از پس کرہ اش دوان

یک دم ار مجنون ز خود غافل می	ناقہ گردیدی و واپس آمدے
عشق و سودا چونکہ پر بودش بن	می نبودش چارہ از بخود بدن
لیک نا قہ بس مراقب بود و چست	چون بیدیدی او مہار خوشست
فہم کردی تو کہ غافل گشت دنگ	رو بہ پس کردی بہ کرہ بید رنگ
چون بہ خود باز آمدی دیدی زجا	کو پس رفته است بس فرسنگھا
در سہ روزہ رہ بدین احوالھا	ماند مجنون در تردد سالھا
گفت لے نا قہ چو ہر دو عاشقتم	ماد و ضد بس ہمراہ نا لا تقیم
نیست بروفق منت مہر و مہار	کرد باید از تو دوری اختیار
تا تو باشی با من لے مردہ وطن	پس ز لیلی دور ماند جان من
راہ نزدیک و باندم سخت دیر	سیر گشتم زین سواری سیر سیر
سرنگون خود را ز اشتر در فلکند	گفت سوزیدم ز غم تا چند چند

قصہ یہ ہے کہ ایک دفعہ مجنون، لیلی سے ملنے کے لیے چلا، سواری میں اونٹنی تھی، جسے حال ہی میں بچہ دیا تھا، لیکن بچہ ساتھ نہیں آیا تھا، مجنون جب لیلی کے خیال میں محو ہوا تھا تو اونٹنی کی مہار ہاتھ سے چھوٹ جاتی تھی، اونٹنی یہ دیکھ کر کہ مجنون غافل ہے بچہ کی کشش سے گھر کا رخ کرتی تھی، گھڑیوں کے بعد مجنون کو ہوش آتا تھا تو اسکا رخ پھیرتا اور لیلی کے گھر کی طرف لے چلتا، لیکن دو چار کوس کے بعد پھر محویت طاری ہوتی اور اونٹنی پھر گھر کا رخ کرتی، اسی کشمکش اور تنازع میں مہینوں گزر گئے اور ایک

منزل بھی طے نہ ہوئی، یہ حکایت لکھ کر مولانا فرماتے ہیں کہ انسان کی بھی بعینہ یہی حالت ہے وہ روح اور نفس کی کشمکش میں ہے۔

جان کشاید سوے بالا بالہا در زدہ تن در زمین چنگا لہا
این دو ہر یک گر را راہ زن گمرہ آن جان کو فرو ناید زن
میل جان در حکمت ست در علوم میل تن در باغ و راع است کروم
میل جان اندر ترقی و شرف میل تن در کسب اسباب و علف

اخلاق و سلوک کے بعض مسائل ایسے ہیں جن میں ہل نظر مختلف الہے ہیں ان مسائل کو مولانا نے فرضی مناظروں کی ذیل میں ادا کیا ہے چونکہ اس قسم کے مسائل میں غلط پہلو کی طرف بھی دلائل موجود ہیں جنگی وجہ سے لمگوں کو غلطی ہوتی ہے ایسے مناظرہ کی ذیل میں جانب مقابل کے تمام استدالات ذکر کیے ہیں اور پھر محققانہ فیصلہ کیا ہے جس سے تمام غلط فہمیان دور ہو جاتی ہیں۔

مثلاً اکثر صوفیہ توکل کو سلوک کا ایک بڑا پایہ سمجھتے ہیں اور یہ خیال رفتہ رفتہ مختلف صورتوں میں قوم کے اکثر افراد میں سرایت کر گیا ہے مولانا نے اس مسئلہ کو ایک فرضی مناظرہ کی ذیل میں طے کیا ہے یہ مناظرہ جنگل کے جانوروں اور شیر میں واقع ہوا ہے۔ جانوروں نے توکل اور شیر نے جمد اور کوشش کا پہلو اختیار کیا ہے۔

جملہ گفتندے حکیم باخبر الحذر و عیسیٰ عن قدر
در حذر شوریدن و شور و شرست رو توکل کن توکل بہتر است

مناظرات

باقضا پنجه کن ای تند و تیز ناگیر دهم قضا با تو ستیز
 مرده باید بود پیش حکم حق تا نیاید زحمت از رب الفلق
جواب شیر

گفت آری گر تو کل رهبرست این سبب هم سنت پیغمبرست
 گفت پیغمبر آبرو از بلند با تو کل زانوے اشتر پند
 رمز اکاسب حبیب الله شنو از تو کل در سبب غافل مشو
 رو تو کل کن تو با کسب ای عمو همدی کن کسب می کن ای عمو

جواب پنجران

قوم گفتندش که کسب از ضعف خلق لقمه تزویر دان بر خلق حلق
 پس آنکه کسبها از ضعف خلست در تو کل تکیه بر غیر می خطاست
 نیست کسب از تو کل خوب تر چیست از تسلیم خود محبوب تر
 پس گریزند از بلا سوے بلا پس جهند از مار سوے اثر دبا
 حیل کرد انسان حیلش دام بود آنکه جان پنداشت خون آشام بود
 با عیال حضرتیم و شیر خواه گفت المخلوق عیال لاله
 آنکه او از آسمان باران دهد هم تواند کور حمت نان دهد

جواب شیر

گفت شیر آری ولی رب العباد نزد بانه پیش پای ما نهاد

پایہ پایہ رفت باید سوسے بام	ہست جبری بودن اینجا طمع خام
پامی اری چون کنی خود را تو لنگ	دست داری چون کنی پنهان تو چنگ
خواہر چون بیلے بدست بندہ داد	بے زبان معلوم شد اور امرا د
چون اشارت باش را بر جان نہی	دروغای آن اشارت جان ہی
پس اشارت باش اسرار ت وہد	بار بردار دزد تو کار ت وہد
سعی شکر نعمت قدرت بود	جبر تو انکار آن نعمت بود
شکر نعمت نعمت افزون کند	کفر نعمت از کفیت بیرون کند
ہان مخسپے جبری بے اعتبار	جز بزیں آن درخت میوہ دار
تا کہ شاخ افشان کند ہر لحظہ باد	بر سر خفتہ بریزد نقل و زاد
گر تو کل می کنی در کار کن	کسب کن پس تکیہ بر جبار کن

جواب پنچیران

جملہ باوے بانگ ہا برداشتند	کان حریصان کاین بہ بہا گشتند
صد ہزاران ہزاران مرد و زن	پس چرا محروم ماندند از زمین
جز کہ آن قسمت کہ رفت اندر ازل	روی ننمود از شکال و از عمل
کسب جز نامی مدان ای نادر	جُھد جز وہمی پندارے عیار

جواب شیر

شیر گفت آری ولیکن ہم بہین	جُھد ہاے انبیار و مرسلین
---------------------------	--------------------------

حق تعالیٰ مجھ نشان راہست کرد انچہ دیدند از بجا و گرم و سرد
 جہد می کن تا توانی لے فتی در طریق انبیاء و اولیاء
 چیت دنیا از خدا غافل بدن نے قماش و نقرہ و فرزند و زن
 مال را گر بر دین باشی حمل نعم مال صلح گفت آن رسول
 جہد حق است و واجب است و درو منکر اندر نفی جہدش جہد کرد

کسب اور کوشش کے مقابلہ میں اہل توکل جن جن چیزوں پر استدلال کرتے ہیں اور کر سکتے ہیں مولانا نے ایک ایک کو بیان کیا اور انکا جواب دیا پھر کوشش اور جہد کی افضلیت پر جو دلیل قائم کی وہ اس قدر پر زور ہے کہ اسکا جواب نہیں ہو سکتا، یعنی یہ کہ مثلاً اگر کوئی شخص اپنے نوکریا غلام کے ہاتھ میں کدال یا پھساوڑا بیسے تو صاف معلوم ہو جائیگا کہ اسکا کیا مقصد ہے اسی طرح جب ہمکو ہاتھ پاؤں اور کام کرنے کی قدرت دی ہے تو اسکا صرف یہی مقصد ہو سکتا ہے کہ ہم ان آلات سے کام لیں اور اپنے ارادہ و اختیار کو عمل میں لائیں اس بنا پر توکل اختیار کرنا گویا خدا کی مرضی اور ہدایت کے خلاف کرنا ہی باقی توکل کی جو فضیلت شریعت میں وارد ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ ایک کام میں جب کوشش کرو تو کوشش کے نتیجہ کے متعلق خدا پر توکل کرو کیونکہ کوشش کا کامیاب ہونا انسان کی اختیاری چیز نہیں بلکہ خدا کے ہاتھ ہے۔

مولانا نے اور بھی بہت سے دقیق اور نازک مسائل کو منظرہ کے ضمن میں بیان کیا ہے ہم تطویل کے لحاظ سے انکو قلم انداز کرتے ہیں۔

اخلاق کا اصلی عنصر خلوص ہے لیکن خلوص کی حقیقت و ماہیت کے متعین کرنے میں نہایت سخت غلطیاں ہوتی ہیں ہر شخص اپنے افعال کے متعلق خیال رکھتا ہے کہ خلوص پر مبنی ہے ایک شخص کوئی قومی کام کرتا ہے اور نہایت جدوجہد اور سرگرمی سے کرتا ہے خود اسکو اور نیز عام لوگوں کو اس کے کسی فعل سے محسوس نہیں ہوتا کہ اس میں خود غرضی کا کوئی شائبہ ہے لیکن جب اصلی موقع آتا ہے تو خود غرضی کا مخفی اثر جسکی اب تک خود اس شخص کو خبر نہ تھی ظاہر ہو جاتا ہے اخلاق کے باب میں سب سے اہم یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کی نسبت نہایت غور و تدقیق سے اس بات کا پتہ لگاتا رہے کہ وہ کہاں تک خلوص پر مبنی ہیں مولانا نے خلوص کی ماہیت و حقیقت نہیں متعین کی اور نہ یہ اس قسم کی چیز ہے جسکی منطقی حد و تعریف متعین ہو سکتی ہے لیکن ایک حکایت لکھی ہے جس میں خلوص کو مجسم کر کے دکھا دیا ہے اور گویا ایک معیار قائم کر دیا ہے جس سے ہر شخص اپنے افعال کو مطابق کر کے خلوص کے ہونے اور نہ ہونے کا فیصلہ کر سکتا ہے حکایت یہ ہے۔

از علی آموز اخلاص عمل	شیر حق را دان منزہ از دخل
در غزا بر پہلوئے دست یافت	زود شمشیرے بر آورد و شتافت
او خیر و انداخت بر روی علی	افتخار ہر نبی و ہر ولی
در زمان انداخت شمشیر آن علی	کروا و اندر غزائش کاہلی
گشت حیران آن مبارز زین عمل	از نمودن عفو در حم بے محل
گفت بر من تیغ تیزا فراشتی	از چہ افگندی مرا بگذاشتی

آن چه دیدی بهتر از پیکار من تاشدی تو مست در آشکار من
 آن چه دیدی که چنان چشمشست تا چنین برقی نمود و باز جست
 گفت امیر المومنین با آب خوان که به هنگام نبرد لے پہلوان
 چون خدو انداختی بروے من نفس جنبید و تبہ شد خمی من
 نیم بہر حق شد و نیمے ہوا شرکت اندر کار حق نبود روا
 تو نگارید ہفت مویستی آن حتی کردہ من نیستی
 نقش حق را ہم بہ امر حق شکن بر زجاہ دوست سنگدوستن

حکایت کا حاصل یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت علی علیہ السلام نے جہاد میں ایک کا فر قباہ پایا اور اسکو تلوار سے مارنا چاہا اُس نے جناب موصوف کے مونہ پر تھوک دیا آپ نے ہن رک گئے اور تلوار ہاتھ سے ڈال دی کافر نے میجر ہو کر پوچھا کہ یہ کیا عفو کا موقع تھا آپ نے فرمایا کہ میں تجکو خالصتہ وجہ اللہ قتل کرنا چاہتا تھا لیکن جب تو نے میرے منہ پر تھوک دیا تو میرے نفس کو نہایت ناگوار ہوا اور سخت غصہ آیا اس صورت میں خلوص نہیں رہا کیونکہ خواہش نفسانی بھی شامل ہو گئی۔

نیم بہر حق شد و نیمے ہوا شرکت اندر کار حق نبود روا

ایک بڑی غلطی جو اکثر عوام و فقہاء ہمیشہ سے کرتے آتے ہیں یہ ہے کہ اخلاقی محاسن یعنی عفو حلم جود و سخا ہمدردی و غنحاری صرف اسلامی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں غیر مذہب والے ان فیاضیوں سے مستفید نہیں ہو سکتے انکے ساتھ صرف بغض و عناد

نفرت و تحقیر کا استعمال کرنا چاہیے اور اسدء علی الکفار کے یہی معنی ہیں لیکن مولانا
 نے مختلف حکایتوں کے ضمن میں اس خیال کی غلطی ثابت کی ہے اور بتایا ہے کہ ابر
 کرم کے لیے دیرانہ و آباد اور دشت و چمن کی کوئی تخصیص نہیں چنانچہ ایک حکایت ہیں لکھنؤ میں

کافران مہمان بغیب مرشدند	وقت شام ایشان بہ سجہ آمدند
رو بہ یاران کرد آن سلطان راد	دستگیر جملہ شایان و عباد
گفت لے یاران من قسمت کنید	کہ شما پُر از من و غوے منید
ہر یکی بائے یکے مہمان گزید	در میان بدیک شکم زفت عنید
جسم صفحے داشت اور اکس نہ برد	ماند در سجہ چو اندر جام درد
مصطفیٰ بردش چو واما انداز ہمہ	ہفت بز بد شیر وہ اندر رمہ
نان و آش و شیر آن ہر ہفت بز	خورد آن بو قحط عوج بن غز
وقت خفتن رفت در حجر نشست	پس کنیزک از غضب در را بہ بست
از برون زنجیر در را در فلکند	کہ از وہ خشمگین و در دستند
گبر را از نیم شب تا صبح دم	بس تقاضا آمد و در دشکم
مصطفیٰ صبح آمد و در را کشاد	صبح آن گمراہ را آواز داد
در کشاد و گشت پنهان مصطفیٰ	تا نکرد دشمرسا را آن مبتلا
چون کہ کافرا ب را بکشادہ دید	نرم نرمک از کمین بیرون جمید
جامہ خوابے حدث را یک فضول	قاصد آ آورد در پیش سول

خنده زور حستہ للعالمین	کاین چنین کرده است محانت بین
تا بشویم جمله را بادست خویش	کہ بیاور مطهره این جا بہ پیش
جان ما و جسم ما قربان ترا	ہر کسے می جہت کز بہر خدا
کار دست ہست این کار جان دل	ما بشویم این حدث را تو بہل
چون تو خدمت میکنی پس ما کنیم	ما برائے خدمت تو میسریم
کانیزین شستن بخود شستہ حکمتی ست	گفت میداتم ولیک این ساعتی

علم کلام

مثنوی نے عالم شہرت میں جو امتیاز حاصل کیا آج تک کسی مثنوی کو یہ یا نصیب نہیں ہوئی لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اس قدر مقبول ہونے اور ہزاروں لاکھوں دفعہ پڑھے جانے کے بعد بھی لوگ اس کو جس حیثیت سے جانتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ وہ تصوف اور طریقت کی کتاب ہے یہ کسی کو خیال بھی نہیں آیا کہ وہ صرف تصوف نہیں بلکہ عقاید اور علم کلام کی بھی عمدہ ترین تصنیف ہے موجودہ علم کلام کی بنیاد امام غزالی نے قائم کی اور امام رازی نے اس عمارت کو عرش کمال تک پہنچا دیا، سو قریب آج تک سیکڑوں ہزاروں کتابیں لکھی جا چکیں یہ سارا دفتر ہمارے سامنے ہے لیکن انصاف یہ ہے کہ سیال عقاید جس خوبی سے مثنوی میں ثابت کیے گئے ہیں یہ تمام دفتر اس کے آگے بیچ ہے ان تمام تصنیفات کے پڑھنے سے اس قدر ضرورت ثابت ہوتا ہے کہ ان کے مصنفین غلط کو صحیح، دن کو رات، زمین کو آسمان ثابت کر سکتے تھے لیکن ایک مسئلہ میں بھی یقین اور تشفی کی کیفیت نہیں پیدا کر سکتے بخلاف اسکے مولانا روم جس طریقہ سے استدلال کرتے ہیں وہ دل میں اثر کر جاتا ہے اور گو وہ شک و شبہات کے تیر باران کو کلیۃً نہیں روک سکتا، تاہم طالب حق کو اطمینان کا حصار ہاتھ آ جاتا ہے جس کے پناہ میں وہ اعتراضات کے تیر باران کی پروا نہیں کرتا، اس بنا پر ضرور ہے کہ مثنوی کو علم کلام کی حیثیت سے بھی ملک و رقوم کے سامنے پیش کیا جائے۔

مذہب مختلفہ میں سے ایک نہ ایک مذہب کا صحیح ہونا ضرور ہے

دنیا میں جو سیکڑوں ہزاروں مذہب پائے جاتے ہیں اور ہر صاحب اپنے ہی مذہب کو صحیح سمجھتا ہے اسنے اکثرین کے دل میں یہ خیال پیدا کر دیا ہے کہ ایک مذہب بھی صحیح نہیں اسلئے مولانا نے ایک نہایت لطیف استدلال سے اس خیال کو باطل کیا، فرماتے ہیں کہ جب ایک چیز کو تم باطل کہتے ہو تو اس کے خود معنی ہیں کہ کوئی حق چیز ہے کہ یہ باطل اس کے خلاف ہے اگر کوئی سنگہ کھوٹا ہے تو اس کے یہی معنی ہیں کہ یہ کھرا سنگہ نہیں ہے اگر دنیا میں عیب ہے تو ضرور ہے کہ ہنر بھی ہے کیونکہ عیب کے یہی معنی ہیں کہ وہ ہنر نہیں ہے اسلئے ہنر کا فی نفسہ ہونا ضرور ہے جھوٹ اگر کسی موقع پر کامیاب ہوتا ہے تو اسی بنا پر کہ وہ سچ سمجھا جاتا ہے اگر گیون سرے سے موجود نہ ہو تو کوئی جو فردش گندم ناکیون کہلائے۔ اگر دنیا میں سچائی۔ راستی۔ صلیت۔ کاسرے سے وجود نہ ہو تو قوت تمیزہ کا کیا کام ہوگا۔

زنانکہ بے حق باطلی ناید پدید	قلب را ابلہ بوی زر خرید
گر نبوی در جهان نقد روان	قلبہا را خرچ کردن کے توان
تا تباشد رست کی باشد دروغ	آن دروغ از رست میگردد فروغ
بر امید رست کج را می خرمند	زہر در قندے رود انگہ خورند
گر تباشد گندم محبوب پوشش	چہ برد گندم نامے جو فروش

پس گو این جمله دنیا باطل اند	باطلان بر بوی حق دایم دل اند
پس گو جمله خیال ست و ضلال	بی حقیقت نیست عالم خیال
گر نه میوبات باشد در جهان	تا جران باشند جمله ابلهان
پس بود کالاشناسی سخت سهل	چونکه عیبی نیست چون نازل اول
در همه عیب ست دانش نبودیت	چون همه چوب ست اینجا غنودیت
آنکه گوید "جمله حق است" ابله ست	و آنکه گوید "جمله باطل آن شقی ست
چونکه حق و باطلی آمیختند	نقد و قلب اندر چرخ زمان نختند
پس محکم می بایدش بگزیده	در حقایق امتحان با دیده



الہیات

ذات باری

خدا کی اثبات کے مختلف طریقے ہیں اور ہر طریقہ ایک خاص گروہ کے مناسب ہے پہلا طریقہ یہ ہے کہ آثار سے موثر پر استدلال کیا جاتا ہے یہ طریقہ خطابی ہے اور عوام کے لیے یہی طریقہ سب سے بہتر ہے یہ صاف نظر آ رہا ہے کہ عالم ایک عظیم الشان کُن ہے جسکے پرزے رات دن حرکت میں ہیں ستارے چل رہے ہیں دریا بہ رہے ہیں پہاڑ آتش فشان ہیں ہوا جنبش میں ہے زمین نباتات اُگا رہی ہے درخت جھوم رہے ہیں یہ دیکھ کر انسان کو خود بخود خیال پیدا ہوتا ہے کہ کوئی پرزور ہاتھ ہے جو ان تمام پرزوں کو چلا رہا ہے اسکو مولانا اسطرح ادا کرتے ہیں۔

دست پنهان و قلم بین خط گزار
قلم لکھ رہا ہے لیکن ہاتھ چھپا ہوا ہے
اسپ در جولان و تا پیدا سوار
سوار کا پتہ نہیں لیکن گھوڑا دوڑ رہا ہے

پس یقین در عقل ہر دانندہ است
ہر سمجھ دار یہ یقین رکھتا ہے
ایںکہ با جنبیدہ جنبانندہ است
کہ جو چیز حرکت کرتی ہو اسکا کوئی حرکت کرنے والا ضرور ہوتا ہے

گر تو آن رامی نہ بینی نظیر
اگر تم اسکو آنکھوں سے نہیں دیکھتے
فہم کن اما بہ اظہار اثر
تو اس کے اثر کو دیکھ کر سمجھو

تن بہ جان جنب نہ می بینی تو جان
بدن جو حرکت کرتا ہے جان کی وجہ سے کرتا ہے
لیک از جنبیدن تن جان بان
تجہ انکسور جان سکتے تو بدن کی حرکت سے جان جانو

دوسرا طریقہ جو حکما کا ہے یہ ہے کہ تمام عالم میں نظام اور ترتیب پائی جاتی ہے اس لیے ضرور اسکا کوئی صانع ہے اس طریقہ پر ابن رشد نے بہت زور دیا ہے اور ہم نے اپنی کتاب الکلام میں اسکو نہایت تفصیل سے لکھا ہے مولانا نے اس طریقہ کو ایک مصرع میں ادا کر دیا ہے، گر حکیمی نیست این ترتیب چیست۔

تیسرا طریقہ مولانا کا خاص طریقہ ہے یہ طریقہ سلسلہ کائنات کی ترتیب اور خواص کے سمجھنے پر موقوف ہے اسکی تفصیل یہ ہے

عالم میں دو قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں مادی مثلاً پتھر درخت وغیرہ غیر مادی مثلاً تصور و ہم خیال مادیات کے بھی مدارج ہیں بعض میں مادیت یعنی کثافت زیادہ ہے بعض میں کم بعض میں اس سے بھی کم یہاں تک کہ رفتہ رفتہ غیر مادی کی حد سے مل جاتا ہے مثلاً بعض حکما کے نزدیک خود خیال اور وہم بھی مادی ہیں کیونکہ وہ مادہ یعنی دماغ سے پیدا ہوئے ہیں لیکن مادہ کے خواص انہیں بالکل نہیں پائے جاتے، استقرار سے ثابت ہوتا ہے کہ علت میں بہ نسبت معلول کے مادیت کم ہوتی ہے، یعنی وہ معلول کے بہ نسبت مجرور عن المادہ ہوتی ہے۔

اول فکر آخر آمد در عمل	اول منکر ہے پھر عمل ہے
بنیت عالم چنان دان مازل	عالم کی افتاد اسی طرح ہے
صورت دیوار و سقف ہر مکان	دیوار اور چھت کی صورت
سایہ اندیشہ معمار دان	معمار کے خیال کا سایہ ہے

صورت از بے صورت آید در وجود	صوت جس چیز سے پیدا ہوتی ہو اسکی کوئی خاص صورت نہیں ہوتی
ہچنان کہ آتشے زاد است وود	جس طرح آگ سے دھواں

حیرتے محض آروت بے صوتی	بے صورتی سے تلو حیرت پیدا ہوگی
زادہ صدگون آلت از بنی آلتی	کہ سیکڑوں قسم کے آلات بغیر آلہ کے کیونکر پیدا ہون

بے نہایت کیشما و پیشما	بے انتہا مذاہب اور پیشہ
جملہ ظل صورت اندیشما	سب خیالات کے پر توہین

ہیچ ماند این موثر با اثر	کیا اس علت سے معلول کو کچھ شائبہ
ہیچ ماند بانگ نوحہ با ضرر	کیا رونے کی آواز کو صدمہ سے کچھ نسبت ہے

بر لب بام ایستادہ قوم خوش	کوٹھے پر کچھ لوگ کھڑے ہوئے ہیں
ہر یکی را بر زمین بین سایہ اش	اور ان کا سایہ زمین پر پڑ رہا ہے

صورت فکرست بر بام مشید	وہ لوگ جو کوٹھے پر ہیں گویا فکر میں
وان عمل چون سایہ ارکان پدید	اور عمل گویا ان کا سایہ ہے

سلسلہ کائنات پر غور کرنے سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جو چیزیں محسوس اور نمایان ہیں وہ اصلی نہیں بلکہ جو چیزیں کم محسوس اور کم نمایان یا بالکل غیر محسوس ہیں وہ اصلی ہیں۔

روغن اندر دوق باشد چون عدم	دوغ در ہستی بر آوردہ علم
نیست را بنمود ہست آن مجتہم	ہست را بنمود بر شکل عدم
دست پنهان و قلم بین خطگذار	اسپ در جولان و نا پیداسوار

بھر اپوشید کف کرد آتشکار | باد را پوشید و بنمودت غبار

خاک را بینی بہ بالا امی علیل | باد را نہ جز بہ تعریف و دلیل

تیر پیدا بین و ناپید امکان | جانہا پیدا و پنهان جان جان

اشیا میں ترتیب مدارج یہ ہے کہ جو چیز جس قدر زیادہ اشرف اور برتر ہے اُسی قدر زیادہ مخفی اور غیر محسوس ہے مثلاً انسان میں تین چیزیں پائی جاتی ہیں جسم جان عقل جسم جو ان سب میں کم رتبہ ہے علانیہ محسوس ہوتا ہے جان اُس سے افضل ہے اسلئے مخفی ہے لیکن یہ آسانی اسکا علم ہو سکتا ہے مثلاً جب ہم جسم کو متحرک (بہ ارادہ) دیکھتے ہیں تو فوراً یقین ہو جاتا ہے کہ اس میں جان ہے لیکن عقل کے ثبوت کے لیے صرف اس قدر کافی نہیں بلکہ جب جسم میں موزون اور منتظم حرکت پائی جائے تب یقین ہوگا کہ اس میں عقل بھی ہے مجنون آدمی کو حرکات سے اس قدر ضرورت ثابت ہوتا ہے کہ وہ زندہ ہے اور اس میں جان ہے لیکن چونکہ یہ حرکتیں موزون اور باقاعدہ نہیں ہوتیں اسلئے اس سے عقل کا اثبات نہیں ہوتا غرض جان جس طرح جسم کے اعتبار سے مخفی ہے اسی طرح عقل اس سے بھی مخفی ہے۔

جسم ظاہر روح مخفی آمدہ است | جسم ظاہر اور روح پوشیدہ ہے

جسم ہچون آستین جان ہچو دست | جسم گویا آستین ہے اور جان گویا ہاتھ ہے

از عقل از روح مخفی تر بود | پھر عقل روح سے بھی زیادہ مخفی ہے

حس بہ سوے روح زوتر رہد | کیونکہ حس روح کو جلد دریافت کر لیتی ہے

جہشی بینی بدانی زندہ است	تم کسی چیز میں حرکت دیکھتے ہو تو یقین کر لیتے ہو کہ وہ زندہ ہے
این نہ دانی کو ز عقل آگندہ است	لیکن ینین جان سکتے کہ اس میں عقل بھی ہے
تا کہ جنبش ہمارے موزون سر کند	عقل کا یقین ہو تا جب تک کہ ہم موزون حرکتیں صادر ہوں
جنبش مس را بہ دانش نر کند	اور یہ حرکت جو مس ہے عقل کی وجہ سے سوانہ بن جا
زان مناسب آمدن افعال دست	جب مناسب افعال سرزد ہوتے ہیں
فہم آید مر ترا کہ عقل هست	تب تم کو یقین ہوتا ہے کہ اس میں عقل بھی ہے
<p>ان مقدمات سے ظاہر ہوا کہ موجودات کی دو قسمیں ہیں مادی اور غیر مادی مادی معلول ہے اور غیر مادی علت اور چونکہ مادیات میں اختلاف مراتب ہے یعنی بعض میں مادیت زیادہ بعض میں کم بعض میں اس سے بھی کم ہے اس لیے علتوں میں بھی نسبت تجرد عن المادہ کی صفت ترقی کرتی جاتی ہے یعنی ایک علت میں کسی قدر تجرد عن المادہ ضرور ہوگا پھر اسکی علت میں اس سے بھی زیادہ تجرد ہوگا اسکی علت میں اس سے بھی زیادہ اس طرح ترقی کرتے کرتے ضرور ہے کہ ایک ایسی علت پر انتہا ہو جو ہر حیثیت ہر لحاظ ہر اعتبار سے مادہ سے بری اور غیر محسوس اور اشرف الموجودات ہو اور وہی خدا ہے چنانچہ مولانا مقدمات مذکورہ کے بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔</p>	
این صور دار و زبے صورت وجود	یہ تمام صورتیں بے صورت وجود میں آتی ہیں
چسیت پس بے موجد خویش محمود	تو اپنے موجد سے انکار کرنے کے کیا معنی
فاعل مطلق یقین بے صورت	فاعل مطلق قطعاً بغیر کسی صورت کے ہے

صورت اندر دستا و چون آکت	صوت اُسکے ہاتھ میں بطور آلہ کے ہے
بے جہت دان عالم امر اے صنم	لے لے یار! عالم روح جہت سے منزہ ہے
بے جہت تر باشد آمر لا جرم	تو عالم روح کا خالق اور بھی منزہ ہوگا

متکلمین کے استدلال سے اگر ثابت ہوتا تھا تو صرف اس قدر کہ خدا علتہ العلل ہے لیکن اسکا منزہ بری عن المادۃ اور اشرف الموجودات ہونا ثابت نہیں ہوتا تھا، بخلاف اس کے مولانا کے استدلال سے خدا کی ذات کے ساتھ اس کے صفات بھی ثابت ہوتے ہیں، اس کے ساتھ مادیین کے مذہب کا بھی ابطال ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ خدا کے انکار کی اصلی بنیاد مادہ کے مسئلہ سے پیدا ہوتی ہے، یعنی یہ کہ عالم میں جو کچھ ہے مادہ ہی ہے، اُسی کے انقلابات اور تغیرات ہیں جن سے یہ عظیم الشان عالم پیدا ہو گیا ہے، مادہ کے خیال کو جس قدر قوت اور وسعت دیجاتی ہے اُس قدر خدا کے اعتراف سے بعد ہوتا جاتا ہے اسی بنا پر مولانا نے تجر عن المادہ کے مسئلہ کو نہایت وسعت اور زور کے ساتھ بیان کیا ہے۔

مادہ کے ماننے والے کہتے ہیں کہ مادہ پر کوئی اثر نہیں پیدا ہو سکتا جب تک کوئی دوسرا مادہ اُس سے متاثر نہ کرے جس کا حاصل یہ ہے کہ مادہ کے تغیرات کی علت بھی مادہ ہی ہو سکتا ہے، مولانا نے ثابت کیا کہ علت ہمیشہ معلول کے اعتبار سے مجرد عن المادہ ہوتی ہے، اس امر سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ تصور اور خیال کا اثر جسم پر پڑتا ہے، ایک شخص کو اپنے دشمن کے کسی عداوتانہ فعل کا خیال آتا ہے، خیال سے غصہ پیدا ہوتا ہے

غصہ سے بدن پر عرق آجاتا ہے عرق ایک مادی چیز ہے لیکن اسکے پیدا ہونے کا سبب تصور اور خیال ہوا حالانکہ یہ چیز میں مادی نہیں مقرر ض زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتا ہے کہ غصہ اور خیال بھی مادی ہیں کیونکہ دماغ سے پیدا ہوتے ہیں اور دماغ مادی ہے لیکن یہ پھر بھی تسلیم کرنا پڑیگا کہ خیال بدن کی نسبت مجرّو عن المادہ ہے کیونکہ بدن بالذات مادی ہے اور خیال بذات خود مادی نہیں البتہ مادہ سے پیدا ہوا ہے اس لیے اسکو مادی کہہ سکتے ہیں۔

مولانا نے ایک اور طریقہ سے خدا کے وجود پر استدلال کیا ہے جسکی تفصیل حسب ذیل ہے یہ مسلم ہے کہ علت کو معلول پر ترجیح ہے یعنی علت میں کوئی ایسی خصوصیت ہوتی ہے جو معلول میں نہیں ہوتی ورنہ اگر دونوں ہر حیثیت سے برابر ہوں تو کوئی وجہ نہیں کہ ایک معلول ہو اور دوسرا علت یہ امر بھی مسلم ہے کہ ممکنات کا وجود بالذات نہیں یعنی وجود خود اسکی ذاتی صفت نہیں بلکہ اسکا وجود علت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ سلسلہ کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ تو بدایت نظر آتا ہے گفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ یہ سلسلہ کسی ایسی ذات تک پہنچ کر ختم ہوتا ہے جو واجب الوجود ہے یعنی وجود خود اسکا ذاتی ہے یا اسی طرح الی غیر النہایت چلا جاتا ہے پہلی صورت میں خدا خود بخود ثابت ہوتا جاتا ہے کیونکہ ہی واجب الوجود خدا ہے دوسری صورت میں لازم آتا ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح نہ ہو بلکہ دونوں مساوی الدرجہ ہوں کیونکہ جب سلسلہ کائنات کسی واجب الوجود پر ختم نہ ہوگا تو علت و معلول دونوں ممکن

بالذات ہونگے اور جب دونوں ممکن ہیں تو علت کو معلول پر کیا ترجیح ہے

صور قی از صورتے دیگر کمال	ایک مادی چیز اگر دوسری مادی چیز سے
گزنجیہ باشد آن عین ضلال	کمال حاصل کرنا چاہئے تو یہ بالکل گمراہی ہے
تدبیر بود مثل - مثل نیک و بد	مذکب معنی مثل کے ہیں خواہ نیک ہو خواہ بد
مثل، مثل خوشتن را کے کند	پھر ایک مثل دوسری مثل کو کیونکر پیدا کر سکتا ہے
چونکہ دو مثل آمدند لے متقی	جب دو چیز میں آپس میں برابر برابر ہیں
این چہ اولی ترازان در خالقی	تو ایک کو خالق ہوتے کے لیے کیا ترجیح ہے

مولانا کا یہ استدلال اشاعرہ کا وہ استدلال نہیں ہے جس میں تسلسل کے باطل کرنے کی ضرورت باقی رہتی ہے اس استدلال کو تسلسل کے سلسلہ سے کوئی تعلق نہیں اسکا حاصل صرف اس قدر ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح ہونی چاہیے اس لیے اگر کائنات کا سلسلہ کسی واجب الوجود پر ختم نہیں ہوتا بلکہ علت و معلول دونوں ممکن ہیں تو ایک کو دوسرے پر کیا ترجیح ہے۔

صفات باری

اسلام میں اختلاف مذہبی کی جو بنیاد پڑی جس نے بڑھتے بڑھتے اسلام کا تمام شیرازہ منتشر کر دیا، وہ اسی مسئلہ کی بدولت تھی اسی مسئلہ نے معتزلہ، اشعریہ، حنبلیہ میں سیکڑوں برس تک وہ نزاعیں قائم رکھیں کہ لوگوں نے قلم کے بجائے تلوار سے کام لیا، ہزاروں آدمی اس جرم پر قتل ہوئے کہ وہ کلامِ آبی کو قدیم کہتے تھے اشعریہ نے اُن لوگوں کا استیصال کر دینا چاہا جو یہ کہتے تھے کہ خدا عرش پر جاگزیں ہے یہ اختلافات ایک مدت تک قائم رہے اور آج بھی قائم ہیں گو علی صورت میں اسکا نظور نہیں۔

مولانا نے ان نزاعوں کا یہ فیصلہ کیا کہ یہ بحث سرے سے فضول ہے خدا کی نسبت صرف اس قدر معلوم ہو سکتا ہے کہ ہے باقی یہ کہ کیسا ہے؟ کہاں ہے؟ اُسکے کیا اوصاف ہیں؟ ادراک انسانی سے بالکل باہر ہے۔

مرصفتش را چنان ان ای لبر	کزوے اندر وہم ناید جز اثر
ظاہرست آثار و نور و جہتش	لیک کے داند جزا و ماہیتش
بیچ ماہیات اوصاف کمال	کس نداند جز بہ آثار و مثال
پس اگر گوئی "بدانم" دوز نیست	در بگوئی کہ "ندانم" زو نیست
گر کسے گوید کہ دانی لوح را	آن رسول حق و نور روح را
گر بگوئی چون ندانم کان قمر	ہست از خورشید و مہ مشورت

رہت سیگوئی چنان ست او بہ صوف
گرچہ ماہیت نشد از نوح کشف
در بگوئی من چہ وانم نوح را
ہمچو اوئے داند اور الے فتی
این سخن ہم رہت از رے آن
کہ بہ ماہیت نہ دانیش اسی فلان
مولانا اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں۔

خود نباشد آفتابے را دلیل	آفتاب کی روشنی کے سوا آفتاب کے وجود کی
جز کہ نور آفتاب تبطل	اور کوئی دلیل نہیں ہو سکتی
سایہ کہ بود تا دلیل او بود	سایہ کی کیا ہستی ہے کہ آفتاب کی دلیل بن سکے
این بستش کہ دلیل او بود	اسکے لیے یہی بہت ہے کہ آفتاب کا محکوم ہے
چون قدم آمد حدث گرد و عیث	جب قدم آیا تو حدث بیکار ہو جاتا ہے
پس کجا داند قدیمی را حدث	پھر قدیم کو حادث کیونکر جان سکتا ہے
این جلالت و دلالت صادق است	یہ عظمت و نشان ایک بھی دلیل ہے
جملہ دراکات پس او سابق است	تمام ادراکات پیچھے اور وہ آگے ہے

اس استدلال کا حاصل یہ ہے کہ انسان جو کچھ ادراک کر سکتا ہو جو اس کے توسط سے کر سکتا ہو، لیکن خدا محسوسات میں داخل نہیں اس لیے اسکے ادراک کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ اور انسان حادث، اس لیے حادث قدیم کو کیونکر جان سکتا ہے۔

مولانا نے اسی سلسلہ میں ایک حکایت لکھی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ایک چرواہے کو دیکھا کہ وہ خدا سے مخاطب ہو کر کہہ رہا ہے کہ اے خدا! تو کمان ہو؟

تو مجھ کو ملتا تو میں تیرے بالوں میں کنگھی کرتا تیرے کپڑوں سے جو میں نکالتا، تجھ کو مزے مزے کے کھانے کھلاتا حضرت موسیٰ نے اسکو سزا دینی چاہی تو پچارہ بھاگ نکلا حضرت موسیٰ پر وحی آئی۔

وحی آمد موسیٰ موسیٰ از خدا بندہ مارا چرا کر دی جدا؟

تو برے وصل کردن آدمی یا برے فصل کردن آدمی؟

ہر کسی را سیرتے بنہادہ ایم ہر کسی را اصطلاح دادہ ایم

در حق او وح و در حق تو ذم در حق او شہد در حق تو سہم

ماہرون را ننگریم و قال را ماہرون را بنگریم و حال را

موسیٰ! آداب دانان دیگر اند سوختہ جان و روانان دیگر اند

در درون کعبہ رسم قبلہ نیست چہ غم از غواص را پاپچلہ نیست

عاشقان را ہر زلے نے عشرتیت بروہ ویران خراج و عشرتیت

خون شہیدان از آب ولی ترست این گناہ از صد ثواب ولی ترست

ملت عشق از ہمہ ملت جداست عاشقان بالملت مذہب خداست

اس حکایت سے مولانا کا یہ مقصود ہے کہ خدا کے اوصاف اور حقیقت بیان کرنے کے متعلق تمام لوگوں کا یہی حال ہے، حکما اور اہل نظر جو کچھ خدا کی ذات و صفات کی نسبت کہتے ہیں، وہ بھی ایسا ہی ہے جیسا وہ چرواہا خدا کی نسبت کہ رہا تھا۔

ہان وہان گر حمد گوئی در سپاس ہچونافر جام آن چوبان شناس

حمد تو نسبت بہ تو گر بہتر است لیک آن نسبت بہ حق ہم بہتر است

مولانا نے اس حکایت میں یہ بھی ظاہر کیا کہ مقصودِ اصلی اخلاص و تضرع ہے، طریق ادا سے بحث نہیں۔

اسی سلسلہ میں مولانا نے ایک اور حکایت لکھی ہے کہ چار شخص ہم صحبت تھے ان میں سے ایک رومی تھا، ایک عرب، ایک ترک، ایک ایرانی، ان لوگوں کو کسی نے ایک روپیہ دیا ایرانی نے کہا اس سے انگور خریدنا چاہیے، عرب نے کہا نہیں بلکہ عنب، ترک نے کہا نہیں بلکہ وزم، رومی نے کہا نہیں بلکہ ستافیل، اس اختلاف پر تین تو میں میں شروع ہو کر زد و کوب کی نوبت پہنچی، مولانا یہ حکایت لکھ کر کہتے ہیں کہ اگر اس موقع پر چاروں کا زبان دان موجود ہوتا تو وہ اس جھگڑے کو فوراً اس طرح رفع کر دیتا کہ انگور لا کر انکے سامنے رکھ دیتا، سب راضی ہو جاتے کیونکہ سب کے سب اپنی زبانوں میں انگور ہی کے لیے تقاضا کر رہے تھے، خدا کے متعلق تمام فرقوں میں جو اختلاف ہے اسکی بھی یہی کیفیت ہے، گو الفاظ، لغات، طریقہ ادا، طرز تعبیر مختلف ہے لیکن سب کی مراد خدا ہی ہے، اور سب اسی کو مختلف ناموں سے یاد کرتے ہیں۔

صد ہزاران صفت اگر کوئی ویش جملہ صفت است اوزین جملہ بیش

وانکہ ہر دم سے بہ نور حق رود بر صورت اشخاص عاریت بود

چون نہایت نیست این را لاجرم لاف کم باید زدن، بر بت دم

مولانا کی اصلی تعلیم یہ ہے کہ خدا کی ذات و صفات کے متعلق کچھ نہیں کہنا چاہیے اور جو کچھ کہا جائیگا وہ خدا کے اوصاف نہ ہونگے کیونکہ انسان جو کچھ تصور کر سکتا ہے

محسوسات کے ذریعہ سے کر سکتا ہے اور خدا اس سے بالکل بری ہے۔

ہرچہ اندیشی پذیر لے قناست	وانکہ در اندیشہ ناید آن خداست
”ان“ گوچون در اشارت نایدت	دم مزن چون در عبارت نایدت
نہ اشارت می پذیرد نہ عیان	نہ کسے زو علم دارد نہ نشان
بہر کسی نوع دگر در معرفت	می کند موصوف غیبی بصفت
فلسفی از نوع دیگر کرد شرح	وان دگر معرفت اورا کردہ جرح
وان دگر بہر دوطعنہ می زند	وان دگر از زرق جانی می کند
ہر یک از رہ این نشانہا زان بہند	تا لگان آید کہ ایشان زان بہند
اختلاف خلق از نام او فتاد	چون بہ معنی رفت آرام او فتاد

نبوت

یہ مسئلہ علم کلام کے مہمات مسائل میں سے ہے اور اسی وجہ سے علم کلام کی کتابوں میں اسکے متعلق بہت طول طویل بحثیں پائی جاتی ہیں، لیکن افسوس ہے کہ حشو اور زوائد پر صفحہ کے صفحہ سیاہ کیے ہیں اور معرعن پر ایک دو سطریں بھی مشکل سے ملتی ہیں۔ مولانا نے اس بحث کے تمام اجزاء پر لکھا ہے اور اس خوبی سے لکھا ہے کہ گویا اس راہ میں بربستہ کی گرہ کھول دی ہے۔

نبوت کے متعلق امور ذیل بحث طلب ہیں۔

نبوت کی حقیقت۔

وحی کی حقیقت۔

مشاہدہ ملائکہ۔

معجزہ۔

نبوت کی تصدیق کیونکر ہوتی ہے؟

مولانا نے ان تمام مباحث کو نہایت خوبی سے طے کیا ہے چنانچہ ہم انکو بہ ترتیب بیان کرتے ہیں۔

نبوت کی حقیقت روح کے بیان میں آگے آئیگا کہ روح کا سلسلہ ترقی اس حد تک

پہونچتا ہے کہ روح انسانی اور اس اعلیٰ روح میں اس قدر فرق پیدا ہو جاتا ہے

جس قدر روح حیوانی اور روح انسانی میں

لیکن اس درجہ کے مراتب بھی متفاوت ہیں، ادنیٰ طبقہ کو ولایت اور انتہائے اعلیٰ طبقہ کو نبوت کہتے ہیں۔

عام آدمیوں کی عقل اور روح کے علاوہ	بازغیر از عقل و جان آدمی
انبیاء اور اولیائین ایک اور روح ہوتی ہے	ہست جانی در نبی و در ولی
وحی کی روح عقل سے بھی زیادہ مخفی ہوتی ہے	روح وحی از عقل پنهان تر بود
کیونکہ روح عالم غیب کی چیز ہے اور یہ عالم دوسرے کا عالم	زآنکہ و غیب است و اوزان سر بود

وحی کی حقیقت مادہ پرستون کے نزدیک ادراک کا ذریعہ صرف حواس ظاہری ہیں جو چیزیں حواس ظاہری کی مدركات سے بہ ظاہر خارج معلوم ہوتی ہیں مثلاً کلیات اور مجردات انکے ادراکات کا ذریعہ بھی حواس ہی کے محسوسات ہیں انہی محسوسات کو قوت دماغی خصوصیات سے مجرد کر کے کلی اور مجرد بنا لیتی ہے لیکن حضرات صوفیہ کے نزدیک انسان میں ایک اور خاص قوت ہے جو حواس ظاہری کے توسط کے بغیر اشیا کا ادراک کرتی ہے چنانچہ مولانا فرماتے ہیں۔

ان پانچ حواس کے سوا اور بھی حواس ہیں	پنج حسی ہست جز این پنج حس
یہ حواس تائبے کی طرح ہیں اور وہ سونے کی طرح	آن چو ز سرخ و این حسہا چو س
حواس جسمانی کی غذا ظلمت ہے	حس ابدان قوت ظلمت می خورد
اور حواس روحانی کی غذا آفتاب ہے	حس جان از آفتاب می چرد

لے اس سے حواس خمسہ باطنی مراد نہیں ہیں بلکہ روحانی حواس مراد ہے چنانچہ عبدالحی بحر العلوم نے شرح میں اسکو توضیح کے ساتھ لکھا ہے۔

آینہ دل چون شود صافی و پاک	دل کا آئینہ جب صاف ہو جائے
نقشہ مابینی برون از آب و خاک	تو ٹکڑی چیزیں نظر آئیں گی جو آبی خاک سے پاک ہیں
پس بدانی چونکہ رستی از بدن	جب تم جسم سے بری ہو جاؤ گے
گوش و بینی چشم می تاند شدن	تو جان لوگے کہ سامنے اور نشانہ آنکھ کا کام بھی سیکھتے
فلسفی کو سن کر خانہ است	فلسفی جو خانہ کے واقعہ کا انکار کرتا ہے
از حواس انبیا بیگانہ است	وہ انبیاء کے حواس سے مجرب ہے
پس محلّ وحی گرد و گوش جان	روح کے کان وحی کا محلّ ہیں،
وحی چه بود؟ گفتن از حس جان	وحی کس چیز کا نام ہے؟ حس مخفی کے ذریعہ سے کنا

یہ ادراک انبیاء کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اولیا اور صفیاء کو بھی حاصل ہوتا ہے چنانچہ مولانا عبد العلی بحر العلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں ”گفتن جس نہان کہ حس قلب است وحی است نہ مطلقاً بلکہ گفتن ایچہ کہ از حق گرفتند و وحی بدین معنی عام ست اولیا و انبیاء“ لیکن فرق مراتب کے لحاظ سے صطلاح یہ قرار پائی ہے کہ انبیاء کی وحی کو وحی کہتے ہیں اور اولیا کی وحی کو الہام چنانچہ عبد العلی بحر العلوم عبارت مذکورہ بالا کے بعد لکھتے ہیں ”و متکلمین لفظ وحی را اطلاق بر الہامات اولیائی کنند لا بجا را“ خود مولانا فرماتے ہیں۔

انپے روپوش عامہ در بیان	عوام سے پردہ کرنے کے لیے
-------------------------	--------------------------

لے شرح عبد العلی بحر العلوم بر تفسیر جلد اول صفحہ ۹۴ مطبوعہ نوکلشور۔

وحی دل گویند آن را صوفیان | صوفیہ نے اس کا نام وحی قلبی رکھا ہے
 مولانا بحر العلوم اسکی شرح میں لکھتے ہیں ”یعنی تا عامہ نفرت نہ گیرند نام علیحدہ نہادہ شد“
 لیکن متکلمین اور حضرات صوفیہ کو اس قسم کی احتیاط اور عوام کے پاس خاطر کی ضرورت
 نہ تھی جب کہ خود قرآن مجید نے یہ احتیاط نہیں کی قرآن مجید میں حضرت موسیٰ کی
 مان کی نسبت وحی کا لفظ آیا ہے وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ قَالَ لَكَ نَبِيٌّ كَذِبٌ إِنَّكَ كَأَنَّكَ تَكْفُرُ
 مولانا نے وحی کے وجود کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ دنیا میں آج جس قدر علوم و فنون
 صنایع و حرفت ہیں، تعلم و تعلیم سے حاصل ہوئے ہیں اور یہ سلسلہ قدیم زمانہ سے چلا آتا
 ہے اب دو صورتیں ہیں یا یہ تسلیم کیا جائے کہ تعلم و تعلیم کا یہ سلسلہ ابتدا کی جانب کیسے ختم
 نہیں ہوتا بلکہ الی غیر النہایہ چلا جاتا ہے یا یہ فرض کیا جائے کہ یہ سلسلہ ایسے شخص پر جا کر
 ختم ہوتا ہے جسکو بغیر تعلم و تعلیم کے محض القا اور الہام کے ذریعہ سے علم حاصل ہو ہوگا
 پہلی صورت میں تسلسل لازم آتا ہے جو محال ہے اسلیے ضرور ہے کہ دوسری صورت
 تسلیم کی جائے اور اسی کا نام وحی ہے چنانچہ مولانا فرماتے ہیں۔

این نجوم و طب وحی انبیاست	عقل جس سے بے سورہ کجاست
قابل تعلیم و فہم ست این خرد	لیک صاحب وحی تعلیمش دہ
جملہ حرفتہا یقین از وحی بود	اول او۔ لیکن عقل او فرد
پیچ حرفت ابہدین کین عقل ما	ماندا و آموخت بے پیچ اوستا
دانش پیشہ ازین عقل اربدی	پیشہ بے اوستا حاصل شدی

محدث ابن خرم نے بھی کتاب الملل والنحل میں اسی طریقہ سے وحی کے وجود پر استدلال کیا ہے چنانچہ ایک لمبی تقریر کے بعد لکھتے ہیں۔

فوجب بالضرورة ان لا بد من انسان احد | تو بدائتہ ثابت ہوا کہ ایک یا متعدد انسان ضرور ایسے
فالكل علمهم الله ابتداء كل هذا دون معلوم | رہے ہونگے جن کو خدا نے یہ فنون اور صنائع بغیر کسی معلم
لكن بوحى حققه عندنا وهذا صفة النبوة | کے خود کھلائے ہوئے اور یہی نبوت کی صفت ہے۔

اس بنا پر وحی کے معنی اُس علم کے ہیں جو تعلم تعلیم درس و سبق ہدایت و تلقین کے بغیر خود بخود خدا کی طرف سے القا ہوا اسی بنا پر مبالغہ کے پیرایہ میں کہتے ہیں کہ الشعراء تلاميذ الرحمن (شاعر خدا کے شاگرد ہوتے ہیں) کیونکہ شعراء کے دل میں بھی فحش بعض مضامین ایسے القا ہوتے ہیں جو بالکل اچھوتے ہوتے ہیں اور جنکے لیے کوئی ماخذ نہیں ہوتا تنبیہ۔ یہاں عام طور سے یہ اعتراض کیا جائیگا کہ جہاں تک تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوتا ہے انسان کے ادراک کے ذریعے صرف جو اس ظاہری یا دہم تخیل حافظہ وغیرہ ہیں مولانا کا یہ دعویٰ کہ

آئینہ دل چون شود صافی و پاک نقشہا بینی برون از آب و خاک

صرف اذہا ہی ادعا ہے جسکی کوئی شہادت نہیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ اس حاسہ غیبی کے منکر ہیں وہ انکار کی صرف دلیل بیان کرتے ہیں کہ وہ اس حاسہ سے ناواقف ہیں لیکن عدم واقفیت کسی چیز کے انکار کی دلیل نہیں ہو سکتی یہ حاسہ عام نہیں کہ ہر شخص کے لیے اسکا حاصل ہونا ضروری ہو

یورپ میں ایک مدت تک لوگوں کو قطعاً اس سے انکار رہا، لیکن جب یہ یاد تہقیقات اور تدقیقات عمل میں آئی تو ایک خاص فرقہ پیدا ہوا جس کا نام اسپیریٹسٹ (روحانین) ہے، اس فرقہ میں علوم و فنون جدیدہ کے بہت بڑے بڑے ماسٹر ذہن شامل ہیں، ان لوگوں نے بدیہی تجربوں کے بعد یہ اقرار کیا کہ انسان میں حواس ظاہری و باطنی کے علاوہ ایک اور قوت ہے جو اشیاء کا ادراک کرتی ہے اور جو واقعات آئندہ سے بھی واقف ہو سکتی ہے چنانچہ ہم نے ان علما کی شہادت کو نہایت تفصیل کے ساتھ اپنی کتاب الکلام میں نقل کیا ہے۔

مشاہدہ ملائکہ وحی کا ایک طریقہ یہ ہے کہ دل میں خدا کی طرف سے القا ہوتا ہے دوسرا یہ کہ قوت ملکوتی مجسم ہو کر مشاہدہ ہوتی ہے اور پیغام الہی پہنچاتی ہے، مولانا نے اسکی یہ مثال دی ہے کہ انسان بعض وقت خواب میں دیکھتا ہے کہ کوئی شخص اس سے باتیں کر رہا ہے حالانکہ وہ کوئی غیر شخص نہیں ہوتا بلکہ خود وہی انسان ہوتا ہے لیکن خواب میں اس سے الگ نظر آتا ہے چنانچہ دفتر سوم میں فرماتے ہیں۔

چیز دیگر ماند اما گفتنش	باتور روح القدس گوید ز منش
نے۔ تو گوئی ہم بگوش خویش	بے من و بے غیرے من ہم تو من
ہمچو آن وقتے کہ خواب اندر روی	تو ز پیش خود بہ پیش خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلان	باتواند خواب گفتستان نہان

مولانا عبد العلی بحر العلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں۔

پس جبرئیل کہ مشہود رسل علیہم السلام است
 و وحی از جانب حق سبحانہ میرساند آن حقیقت
 جبرئیلیہ است کہ قوتی از قوای رسل بود،
 متصور شدہ در عالم مثال بہ صورتی کہ کمون
 بود در رسل مشہود می شود و مرسل می گردد
 و پیغام حق میرساند پس رسل مستفیض از
 خود اند نہ از دیگری پس ہر چہ کہ رسل
 مشاہدہ می کنند مخزون در خزائن جناب
 ایشان بود و بچنین عزرائیل کہ بوقت میت
 مشہود می شوند میت را آن ہون حقیقت
 عزرائیلیہ است کہ قوتی از قوای میت است
 کہ متصور شدہ بہ صورتی در عالم برزخ مشہود
 می شود میت را و این صورت ہم کمون
 بود در میت و بہ این کشیرست قول اللہ
 تَعَالٰی قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي
 وُكِّلَ بِكُمْ بُرُودٌ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللہ علیہ وسلم
 وفات می دہد شمار آن ملک الموت

تو جبرئیل جو انبیا علیہم السلام کو نظر آتے ہیں اور
 خدا کی طرف سے وحی لاتے ہیں وہ حقیقت جبریلیہ
 ہے جو انبیا کی قوتوں سے ایک قوت کا نام ہے
 یہی قوت صورت بنکر عالم مثال میں انبیا کو
 محسوس ہوتی ہے اور خدا کی طرف سے فاصد
 بنکر پیغام لاتی ہے تو انبیا اپنے آپ ہی
 سے مستفیض ہوتے ہیں نہ کسی اور سے جو
 کچھ ان کو نظر آتا ہے وہی ہے جو خود ان کے
 خزانہ میں مخزون تھا اسی طرح عزرائیل
 جو موت کے وقت مردہ کو نظر آتے ہیں وہ
 حقیقت عزرائیلیہ ہے جو مردہ کے قوتی میں سے
 ایک قوت ہے وہی صورت بنکر عالم برزخ
 میں مردہ کو نظر آتی ہے اور یہ صورت بھی
 مردہ میں پہلے ہی سے مخفی تھی اور قرآن مجید کی
 اس آیت میں قتل یتوفاکم الخ اسی کی
 طرف اشارہ ہے یعنی کہے لے محمد! صلے اللہ
 علیہ وسلم کہ وہ ملک الموت تمہاری

کہ سپرد کردہ شدہ است بہ شما یعنی در شہادت
قوتی از قولے شما شدہ و در قبر کہ منکر و نکیر
مشہود خواہند شد از ہمین قبل است۔
جان نکالتا ہے جو تم پر متعین کیا گیا ہے یعنی تمہیں میں
ایک قوت ہے بھلا اور قوی کے اور قبر میں جو منکر و نکیر نظر
آئیگے وہ بھی اسی قسم کی بات ہے۔

مولانا عبد العلی بحر العلوم نے اس تقریر کے خاتمہ میں شیخ محی الدین کی یہ عبارت
فصوص الحکم سے نقل کی ہے۔

فَأَنَّ صَاحِبَ كَشْفِ شَاهِدٍ صُورَةٍ تُلْقَى إِلَيْهِ
صَالِحٌ لَكِنْ عِنْدَهُ مِنَ الْمَعَارِفِ وَتَمَنُّهُ صَالِحٌ لَكِنْ
مِثْلُ خَلْقٍ فِي يَدِهِ قُلُوبٌ الصُّورَةِ عَيْنُهُ كَأَنَّ
فَمِنْ شَجَرَةٍ نَفْسِهِ جَفَى ثَمَرَةٌ غَرَسَهُ
جب کسی صاحب کشف کو کوئی صورت نظر آئے جو
ایسے معارف و علوم القا کرتی ہے جو پہلے اسکو حاصل
نہ تھی تو یہ خود اسکی صورت ہے اسنے اپنے ہی نفس
کے درخت سے میوہ توڑا ہے۔

تتمیمہ نبوت، وحی، اور مشاہدہ ملائکہ کی جو حقیقت بیان کی گئی، اس سے کوتاہ نظروں
کے دل میں فوراً یہ خیال آئیگا کہ اگر نبوت اسی کا نام ہے تو ہر مذہب و ملت میں جو
لوگ صاحبِ دل، پاک نفس، اور مصلح قوم گذرے ہیں سب کو نبی کہنا بجا ہوگا، بلکہ
اس تعریف کی بنا پر جھوٹے اور سچے نبی میں امتیاز کا کوئی ذریعہ نہیں باقی رہتا۔

اس امر کے تمیز کرنے کا کیا ذریعہ ہے؟ کہ فلان شخص کی روح عام انسانی روح سے
بالا تر ہے، یہ کیونکر معلوم ہو سکتا ہے کہ فلان شخص کے دل میں جو خیالات آتے ہیں وہ
خدا کی طرف سے القا ہوتے ہیں، پیغمبر کو جس طرح مجسم صورتیں نظر آتی ہیں مجنون کو بھی

نظر آتی ہیں یہ کیونکر ثابت ہو سکتا ہے کہ پیغمبر کو جو صورت نظر آتی ہے وہ اسکی قوت ملکوتی ہے اور مجنون کو جو نظر آتی ہے وہ خلل دماغ ہے۔

یہ اعتراض اگر شاعرہ اور عام مسلمانوں کی طرف سے کیا جائے تو اسکا یہ جواب ہے کہ اس اعتراض سے شاعرہ کو بھی مفرت نہیں۔

شاعرہ اور عام مسلمان یہ مانتے ہیں کہ نبوت کی دلیل معجزہ ہے لیکن معجزہ اور استدراج میں جو فرق بیان کیا جاتا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ جو خرق عادت پیغمبر سے صادر ہو وہ معجزہ ہو اور جو کافر سے ظہور میں آئے وہ استدراج ہے حضرت عیسیٰ نے مردے زندہ کیے تو اعجاز تھا اور دجال مردے زندہ کرے گا تو یہ استدراج ہے حضرت برہم علیہ السلام آگ سے بچ گئے تو معجزہ تھا اور زردشت پر آگ اثر نہیں کرتی تھی تو یہ استدراج تھا خرق عادت دونوں ہیں انتساب کے اختلاف سے نام بدل جاتا ہے اس صورت میں عجیب مشکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ پیغمبر کے بچانے کا یہ طریقہ ٹھہرا کہ اس سے معجزہ صادر ہو اور معجزہ کی شناخت یہ کہ پیغمبر سے صادر ہو۔

شاید یہ کہا جائے کہ معجزہ اور استدراج میں یہ فرق ہے کہ معجزہ کا جواب نہیں ہو سکتا اور استدراج کا جواب ہو سکتا ہے لیکن یہ بھی صحیح نہیں جواب ہو سکنے سے کیا مراد ہے اگر یہ مراد ہے کہ جس وقت پیغمبر نے معجزہ پیش کیا تھا اس وقت جواب نہ ہو سکا تھا تو زردشت کے زمانہ میں بھی اسکا جواب نہیں ہو سکا تھا اور اگر یہ مراد ہے کہ آئندہ کبھی جواب نہ ہو سکے تو اسکا کیا ثبوت ہے کہ انبیاء نے جو معجزے دکھائے اس کا

ابداً بتک جواب نہ ہو سکیگا، یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ حضرت عیسیٰ نے تو اندھون کو بینا کر دیا لیکن پھر قیامت تک کوئی نہ کر سکیگا جو چیز آج ممکن ہے وہ کل بھی ممکن ہے۔
 اشاعرہ کے بجائے ملاحدہ کی طرف سے اگر یہ اعتراض کیا جائے تو جواب یہ ہے کہ نبوت پر کیا موقوف ہے دنیا میں ہر حق و باطل کی یہی کیفیت ہے اس بات کے پہچانتے کا کیا ذریعہ ہے کہ ایک شخص قوم کیلئے جو کچھ کر رہا ہے وہ ہمدردی کی غرض سے کر رہا ہے اور دوسرا اپنے ننود اور شہرت کی غرض سے۔ ریاکار اور رست کار میں بدیہی کا صل کیا قائم کی جاسکتی ہے؟ ابو جہل کو بت پرستی میں وہی جوش وہی خلوص وہی سرگرمی وہی از خود رفتگی تھی جو حضرت حمزہ کو خدا پرستی میں تھی دونوں نے اسی دھن میں جانیں دیں، لیکن ابو جہل ابو جہل اور حضرت حمزہ سید الشہداء کہلائے، یہ امر وجدانیات پر محدود نہیں محسوسات تک کی یہی حالت ہے۔

اسی بنا پر مولانا نے مثنوی میں نہایت زور کے ساتھ اس مضمون کو بار بار بیان کیا ہے۔

صد ہزار ان بچپن اشباہ میں	اس طرح کی لاکھوں ہم شکل چیزیں ہیں
فرق شان ہفتاد سالہ ماہ میں	لیکن ان میں کو سون کا فاصلہ ہے
ہر دو صورت گریہ مماند و است	دو ذون کی صلوٰتیں اگر ہم مشابہ ہوں تو کچھ نہیں
آب تلخ و آب شیرین اصفاست	میٹھا اور تلخ پانی دو ذون کا رنگ صاف ہوتا ہے
ہر دو یک گل خوردہ ز نور و گل	بھڑا و رشہ کی کھلی ایک ہی پھول چوستی ہیں
لیک شہزاد نیش و زین و گیسل	لیکن اُس سے نیش اور اس سے شہید پیدا ہوتا ہے

ہر دو گون آہو گیا ہ خوردند و آب	دونوں قسم کے ہرن کھا کر کھاتے ہیں پانی پیتے ہیں
زمین کی سرگین شد و زان مشکتاب	لیکن اس سے نیگنی اور اس سے مشکاب ہوتا ہے
ہر دو نے خوردند از یک آب خور	دونوں قسم کے نے ایک ہی طرح کی غذا کھاتی ہیں
آن کی خالی و آن پر از شکر	لیکن یہ خالی اور وہ شکر سے بھر رہا ہوتا ہے
این خورد و زاید ہمہ بخل و حسد	ایک آدمی غنہ کھا تا ہے تو اس سے بخل و حسد پیدا ہوتا ہے
و ان خورد و آید ہمہ نور احد	دوسرا آدمی جو کھا تا ہے اس سے خدائی نور پیدا ہوتا ہے
این زمین پاک سے آن شوست بد	یہ پاک زمین ہے اور وہ مشور
این فرشتہ پاک آن دیوست و د	یہ فرشتہ ہے اور وہ شیطان
بخر تلخ و بخر شیرین در میان	شیرین اور تلخ سمندر سے ہوسے ہیں
در میان شان بزم لایسغیان	لیکن دونوں ایک صحائل ہیں جس سے تجاوز نہیں کیے جاسکتے
ز ر قلب و ز ر نیکو در عیار	کھوٹے اور کھرے روپیہ کی تمیز
بے محک ہر گزندانی ز اعتبار	کسوٹی کے بغیر نہیں ہو سکتی
صلح و طالح بہ صورت مشتبہ	نیک اور بد کار کی صورتیں جتنی جلتی ہوئی ہوتی ہیں
دیدہ بکشائے بو کہ گرد می منبتہ	آنکھیں کھولو تو تمیز ہو سکے گی
بخر انیمیش شیرین چون شکر	دریا کا آدھا حصہ شکر کی طرح شیرین ہے
طعم شیرین زنگ و شن چون نم	مرا شیرین اور زنگ چاند کی طرح روشن ہے
نیم دیگر تلخ چون زہر مار	دوسرا نصف حصہ سانپ کے زہر کی طرح ہے

طعم تلخ و رنگ مظلم قیر وار	مزا تلخ اور رنگ قیر کی طرح سیاہ
----------------------------	---------------------------------

ای بسا شیرین کہ چون شکر بود	بہت سی ایسی چیزیں ہیں جو شکر کی طرح میٹھی ہیں
لیک زہر آند رشکر مضمحل بود	لیکن اُس کے باطن میں زہر ہے

اس تمام تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ دنیا میں سیکڑوں ہزاروں چیزیں ایسی ہیں جو شکل و صورت میں بالکل ہرنگ ہیں لیکن حقیقت دونوں میں کوئی نسبت نہیں اور جب محسوسات کا یہ حال ہے تو جو چیزیں محض ذوق اور وجدان سے تعلق رکھتی ہیں انہیں اس قسم کا شبہ پیدا ہونا تو ضروری چیز ہے۔

نبوت کی تصدیق اس بنا پر یہ قومی شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ حالت ہے تو آخر نبی اور متنبی میں تمیز کا کیا ذریعہ ہے کیونکہ کہا جاسکتا ہے کہ نبی کے دل میں جو مضامین القا ہوتے ہیں وہ خدا کی طرف سے ہوتے ہیں اور متنبی کے دل میں شیطان کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح میٹھے اور کھاری پانی کے پچاننے کا ذریعہ صرف قوت ذائقہ ہے اسی طرح نبوت کی تمیز کا ذریعہ صرف وجدان صحیح اور ذوق سلیم ہے۔

جز کہ صاحب ذوق نشا سب بیاب	صاحب ذوق کے سوا اور کون پہچان سکتا ہو؟
----------------------------	--

او شناسد آبِ خوش از شور آب	وہی تمیز کر سکتا ہے کہ یہ پانی میٹھا ہے اور یہ کھارا
----------------------------	--

جز کہ صاحب ذوق بشناسد طعوم	صاحب ذوق کے سوا کس کی تمیز اور کون کر سکتا
----------------------------	--

شہد رانا خوردہ کے دانی ز موم	جب تک شہد کو نکھا موم اور شہدین کو نکھر کر رکھئے
------------------------------	--

سحر را با معجزہ کردہ قیاس	اُسے سحر کو معجزہ پر قیاس کیا
---------------------------	-------------------------------

ہر دورا بر مکر پیدا روا اساس	اور یہ سمجھا کہ دونوں کی بنیاد فریب پر ہے
زیرِ قلب و زرنیکو و عیار	تم کھوٹے اور کھرے روپے کو
بے محک ہر گز نہ دانی ز اعتبار	کسوٹی کے بغیر تمیز نہیں کر سکتے
ہر کرادر جان خدا بند محک	خدا نے جسکی طبیعت میں کسوٹی رکھی ہے
ہر یقین را باز داند از شک	وہی یقین اور شک میں تمیز کر سکتا ہے
چون شود از بخت و علت دل سلیم	جب آدمی کے دل میں کوئی بیماری نہیں ہوتی تو
طعم صدق و کذب را باشد علیم	وہ صدق اور کذب کے فرق کو پہچان لیتا ہے

حقیقت یہ ہے کہ انسانوں کی فطرت خدا نے مختلف بنائی ہے بعض آدمی ایسے ہوتے ہیں جنکی طبیعت میں فطرتی کمی اور شرارت ہوتی ہے انکے دل میں صحیح اور سچی بات اثر نہیں کرتی وہ ہر بات میں کرپڑی اور شک پیدا کرتے ہیں بد اعتقادی انکار اور شک انکے خمیر میں داخل ہوتا ہے اور اسوجہ سے ان خیالات کا اثر وہ اس آسانی سے قبول کر لیتی ہیں جس طرح آئینہ میں عکس اُترتا ہے ایک ذرا سا سہارا انکی اس فطرت کو اور قوی کر دیتا ہے یہ لوگ کسی طرح راہِ راست پر نہیں آتے انھی کی شان میں خدا فرمایا ہے یضل بہ کثیراً (خدا قرآن کے ذریعہ سے اکثروں کو گمراہ کرتا ہے)۔

برخلاف اسکے بعض آدمی فطرۃً سلیم لطیف نیک دل اور اثر پذیر پیدا ہوتے ہیں انکا دل نیکی کا اثر نہایت جلد قبول کر لیتا ہے اور بری باتوں سے فوراً ابا کرتا ہے عمدہ تعلیم و تلقین انکے دل میں اُتر جاتی ہے انکا وجدان اور ذوق نہایت صحیح ہوتا ہے جو

نیک و بد غلط و صحیح حق و باطل میں خود بخود تمیز کر لیتا ہے اسی فطرت کا اقتضا ہوتا ہے کہ جب نبی انکو کوئی بات تلقین کرتا ہے تو انکا دل خود بخود اسکی طرف کھنکتا ہے اور وہ اسکو بغیر کسی بحث شک اور شبہ کے تسلیم کرتے ہیں مولانا نے اس مضمون کو نہایت عمدہ تشبیہ کے پیرایہ میں ادا کیا ہے وہ فرماتے ہیں

تشنہ را چون بگوئی و شتاب	اگر تم کسی پیاسے سے کہو کہ
در قح آب ست بستان و دآب	پیالہ میں پانی ہے دوڑ کر آؤ اور پی لو
ہیچ گوید تشنہ؛ کین دعوی ست ا رو	تو کیا پیاسیہ کہیگا کہ یہ دعوی ہے اسلیے یا تو
از برم لے مدعی! مجھور شو	یہ ثابت کرو کہ یہ صاف پانی ہے ورنہ
یا گواہ و حجتے بنما کہ این	میرے پاس سے چلے جاؤ۔
جنس آب ست ازان با معین	
یا بہ طفل شیر مادر بانگ زد	یا اسکی مثال یہ ہے کہ مثلاً کسی عورت اپنے بچے کو
کہ بیامن مادرم بان لے ولد	پکارا کہ میرے پاس آ میں تیری مان ہوں
طفل گوید مادر! حجت بیار	تو کیا بچہ یہ کہیگا کہ تم پہلے اپنا مان ہونا ثابت کرو
تا کہ با شیرت بگیرم من قرار	تب میں تمھارا دودھ پیوں گا
در دل ہر امتی کز حق مزہ است	جس شخص کے دل میں حق کا مزہ ہے
روی و آواز پیمبر معجزہ است	اسکے لیے پیغمبر کا مونہ اور اسکی آواز معجزہ ہے
چون پیمبر از برون با سنگے زند	جب پیغمبر باہر سے آواز دیتا ہے

جانِ امت در درون سجدہ کند	تو اس شخص کا دل اندر سے سجدہ کرتا ہے
ز آنکہ جنسِ بانگِ واندِ رجمان	کیونکہ اس قسم کی آواز
از کسی نشنیدہ باشد گوش جان	دنیا میں کبھی سامعہ روحانی نے سنی نہیں

معجزہ

معجزہ کے متعلق تین امر بحث طلب ہیں۔

۱۔ خرق عادت ممکن ہے یا نہیں۔

۲۔ معجزہ شرط نبوت ہے یا نہیں

۳۔ معجزہ سے نبوت کی تصدیق ہوتی ہے یا نہیں۔

پہلی بحث | امام رازی نے تفسیر کبیر اور مطالب عالیہ میں لکھا ہے کہ خرق عادت کے متعلق تین رائیں ہیں، حکما کا مذہب ہے کہ کسی حالت میں ممکن نہیں، اشاعرہ کہتے ہیں کہ ہر وقت ممکن ہے، یہ نزاع اصل میں اس بنا پر ہے کہ حکما کے نزدیک کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ قائم ہے اور معلول کبھی علت سے متخلف نہیں ہو سکتا، اشاعرہ کے نزدیک کوئی چیز کسی کی علت نہیں، نہ کسی شے میں کوئی خاصہ و تاثیر معتزلہ کا مذہب ہے کہ خرق عادت کبھی کبھی اتفاقیہ وقوع میں آتی ہے۔

مولانا کا مذہب بظاہر معتزلہ کے موافق معلوم ہوتا ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

سنتے بہاد و اسباب طرُق طالبانِ رازیرا بنِ زرقِ تہنق

بیشتر احوال بر سنت رود گاہ قدرت خارق سنت سجد

سنت و عادت نہادہ بامزہ باز کردہ خرق عادت بمعجزہ

لے گرفتار سبب بیرون میر لیک عزلِ آن مستب ظن میر

ہرچہ خواہد از سبب آورد قدرت مطلق سببها بر درد
 لیک اغلب بر سبب راند نقاد تابدا ند طالعے جستن مراد
 چون سبب نبود چہ رہ جوید مرید پس سبب در راہ می آید پدید

حقیقت یہ ہے کہ خرق عادت کے متعلق حکما اور شاعرہ دونوں افراط و تفریط کی حد تک پہنچ گئے ہیں اشاعرہ نے تو سب سے ہر قسم کی قید اٹھا دی ہے اس کے نزدیک کوئی چیز نہ کسی کی علت ہے نہ سبب ہے نہ کسی چیز میں کوئی خاصہ ہے نہ تاثیر ہے یہی خیال ہے جسکی بدولت ہر زمانہ میں سیکڑوں اشخاص پر لوگوں کو یہ عقیدہ رہتا ہے کہ ہر قسم کی خرق عادت اور کرامتیں ان سے سرزد ہو سکتی ہیں۔ لیکن حکما کی قید اور بندش بھی اعتدال سے متجاوز ہے اس سے صرف مذہبی خیال کو ضرر نہیں پہنچتا بلکہ خود فلسفہ کی ترقی کی راہیں بھی مسدود ہو جاتی ہیں حکما کے خیال کا نتیجہ یہ ہے کہ علت و معلول کا جو سلسلہ قرار پا گیا جو چیز جس چیز کی علت مان لی گئی جس شے کا جو خاصہ اور اثر تسلیم کر لیا گیا اس میں کسی تغیر اور انقلاب کا امکان نہیں لیکن اگر اس پر قطعی یقین کر لیا جائے تو آئندہ ترقیوں کے لیے کیا رہ جاتا ہے آج تک یہ تسلیم کیا جاتا تھا کہ نباتات میں کسی قسم کی حرکت ارادی نہیں لیکن اب تحقیقات نے ثابت کر دیا کہ ایک قسم کی ایسی بیل موجود ہے جو سامنے سے گزرنے والے آدمی پر بڑھ کر لیٹ جاتی ہے اور اس کا خون چوس لیتی ہے آج تک

لہذا فخر و تعجب در بیان انکہ عطائے حق و قدرت او موقوف بر قابلیت نیست الخ۔

یہ قطعی یقین تھا کہ روشنی اجسام کثیفہ سے پار نہیں ہو سکتی، لیکن رڈیم نے اس اصول کو بالکل باطل کر دیا، بے شبہ فلسفہ اسی کا نام ہے کہ تمام کائنات میں قانون قدرت سبب اور مسبب کا سلسلہ دریافت کیا جائے لیکن فلسفہ کی ترقی اسپرینی ہے کہ تحقیقات موجودہ پر قناعت نہ کی جائے بلکہ ہر وقت اس غرض سے نئے نئے تحقیقات عمل میں آتے رہیں کہ ہم نے جو سلسلہ قرار دیا تھا کہ میں وہ غلط تو نہ ہو، اور اسکے بجائے کوئی دوسرا قانون قدرت تو نہ ہو۔

ان دونوں باتوں کے لحاظ سے مولانا نے ایک معتدل طریقہ اختیار کیا وہ شاعرہ کے برخلاف اس بات کے قائل ہیں کہ عالم میں ایک قانون قدرت اور ایک سلسلہ انتظام ہے اور اگر یہ نہ ہو تو انسان کسی کام کے لیے کوئی کوشش اور تدبیر نہ کر سکتے کیونکہ جب یہ معلوم ہے کہ کوئی چیز کسی کی علت نہیں تو کسی کام کے اسباب اور علت کی تلاش کیوں ہوگی؟

چون سبب نہ ہو چہ رہ جوید مرید پس سبب در راہ می آید پدید
لیکن اسکے ساتھ یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ خدا کے تمام قانون قدرت کا احاطہ نہیں ہو چکا ہے جن چیزوں کو تم اسباب سمجھ رہے ہو ممکن ہے کہ ایک ایسا قانون قدرت ثابت ہو جس کے سامنے یہ تمام سلسلہ اسباب غلط ہو جائے۔

ای گرفتار سبب بیرون میر لیک عزل آن مسبب نطن میر
ہر چہ خواہد از مسبب آورد قدرت مطلق سبب ہا برورد

اس بحث میں مولانا نے ایک اور دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے سلسلہ اسباب پر زیادہ غور کرنے کا اکثر یہ بھی نتیجہ ہوتا ہے کہ انسان خدا کے وجود سے بالکل منکر ہو جاتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ خیر علتہ اعلیٰ کوئی چیز نہیں بلکہ اسباب کا ایک سلسلہ غیر تنہا ہی ہے جو قدیم سے قائم ہے اور برابر چلا جاتا ہے جو کچھ ہوتا ہے اسی سلسلہ کا نتیجہ ہے ان اسباب کا اخیر میں چکر کسی علتہ اعلیٰ پر منتہی ہونا کچھ ضرور نہیں۔

اس مملکت سے بچنے کیلئے انسان کو چاہیے کہ سلسلہ اسباب کے ساتھ ہر وقت اس بات نظر رکھے کہ گو واسطہ در واسطہ سیکڑوں ہزاروں اسباب کا سلسلہ قائم ہے لیکن دراصل یہ تمام کلیں ایک قوت عظم کے چلانے سے چل رہی ہیں اسلئے یہ اسباب اصلی اسباب نہیں اصلی سبب وہی قوت عظم ہے جہاں تک یہ سلسلہ پہنچ کر ختم ہوتا ہے۔

این سبب را بر نظر پرده است	که نه هر دیدار ضعیف را سزا است
دیدہ باید سبب سوراخ کن	تا محجب را بر کند از بین و بین
تا مستبب بیند اندر لا مکان	هرزه بیند جہد و اسباب و کان
از سبب میرسد ہر خیر و شر	نیست اسباب و سائل را اثر

مولانا بحر العلوم ان شعرون کی شرح میں لکھتے ہیں۔

پس اعتماد بر جہد اسباب نباید کرد کہ این کار ہر زہ است نہ آن کہ جہد اسباب نباید کرد بلکہ شان حکیم آنست کہ طلب نہ کن چہیزی را مگر یہ نہی کہ اللہ تعالیٰ نہادہ است آن نج را و آن اسباب اند پس اسباب را نباید گذاشت تا ستر نہادن اسباب

منگشٹ گرد و نمی بینی کہ انبیا علیہم السلام از سبب طلب مطلوب می کردند و در غرض
مراعات اسباب می نمودند بلکه در جمیع امور۔

اس جگہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا نے جا بجا یہ تصریح کی ہے کہ انبیا کے معجزات
بغیر اسباب کے وجود میں آتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔

انبیا در قطع اسباب آندند معجزات خویش در کیوان زدند
اس مضمون کے اور بہتے اشعار ہیں اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ قطع اسباب مولانا کا یہ مطلب نہیں کہ
در حقیقت ان افعات کا سبب نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ وہ اسباب ہمارے فہم سے بالاتر ہوتے ہیں
یعنی ان اسباب کے علاوہ ہوتے ہیں جنکو ہم تحقیق کر چکے ہیں چنانچہ مولانا خود فرماتے ہیں۔

ہست بر اسباب اسباب دگر در سبب منگردان افکن نظر
آن سببہا انبیا را رہبرست آن سبہا زین سبہا برترست
این سبب را محرم آمد عقلها دان سبہا رہست محرم انبیا

معجزہ دلیل نبوت ہے یا نہیں اوپر گزر چکا کہ مولانا کے نزدیک نبوت کی تصدیق کیلئے

معجزہ شرط نہیں جسکے دل میں ایمان کا مزہ ہوتا ہے پیغمبر کی صورت اور اسکی
باتیں اسکے حق میں معجزہ کا کام دیتی ہیں۔

در دل ہر کس کہ از دانش مزہ است رومی آواز پیغمبر معجزہ است

لیکن مولانا نے اسی پر قناعت نہیں کی بلکہ صاف صاف تصریح کی کہ معجزہ ایمان کا
سبب نہیں ہوتا اور اس سے ایمان پیدا بھی ہوتا ہے تو جبری ایمان پیدا ہوتا ہے

نہ ذاتی چنانچہ فرماتے ہیں۔

موجبات ایمان نباشد معجزات	معجزات ایمان کا سبب نہیں ہوتے
بوی جنسیت کند جذب صفات	جنسیت کی بصفات کو جذب کرتی ہے
معجزات از بہر قہر دشمن است	معجزے اسلیئے ہوتے ہیں کہ دشمن دجائیں
بوی جنسیت سویں دن است	لیکن جنسیت کی بواسطہ کیلئے ہر کدل تک پہنچ جائے
قہر گردد دشمن اما دوستی	دشمن دجائے لیکن دوست نہیں ہوتا
دوست کے گرد و بستہ گردنے	وہ شخص بھلا دوست کیا ہو گا جو گردن پر کر لایا گیا

مولانا نے اس بحث میں ایک اور دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے اسکی تفصیل یہ ہے
 معجزہ سے نبوت پر جو استدلال کیا جاتا ہے اسکی منطقی ترتیب یہ ہوتی ہے۔
 اس شخص سے یہ فعل (معجزہ) صادر ہوا ہے۔
 اور جس شخص سے یہ فعل صادر ہو وہ پیغمبر ہے۔
 اس لیے یہ شخص پیغمبر ہے۔

اس صورت میں پیغمبر کا اثر بالذات خارجی چیز پر ہوتا ہے مثلاً دریا کا پھٹ جانا،
 سنگریزوں کا بولنا وغیرہ وغیرہ اس اثر سے پھر بواسطہ قلب پر اثر پڑتا ہے یعنی آدمی
 اس بنا پر ایمان لاتا ہے کہ جب اس شخص نے دریا کو شق کر دیا، تو ضرور پیغمبر ہے۔
 لیکن بجائے اسکے کہ معجزہ کسی پتھر یا دریا، یا اور جہادات پر اثر کرے یہ زیادہ آسان ہے

لہذا قریشی حکایت رنجور شدن بلال۔

کہ پہلے پہل دل ہی پر اثر کرے خدا جب یہ چاہتا ہے کہ پیغمبر پر لوگ ایمان لائیں تو یہ زیادہ آسان اور زیادہ دل نشین طریقہ ہے کہ بجائے جمادات کے خود لوگوں کے دلوں کو متاثر کرے کہ وہ ایمان قبول کر لیں اور یہی اصلی معجزہ کہا جاسکتا ہے مولانا اس نکتہ کو ان الفاظ میں ادا کرتے ہیں۔

معجزہ کان برجامے کر د اثر	یا عصا۔ یا بحر۔ یا شق القمر
گراثر بر جان زند بے واسطہ	متصل گردد بہ پنهان رابطہ
بر جمادات آن اثر عاریہ است	آن پے روح خوش متواریہ است
تا ازان جاؤ اثر گیر ضمیر	حبذا ان بے ہیولائے خمیر
بر زند از جان کامل معجزات	بر ضمیر جان طالب جن حیات

ان خیر شعریں معجزہ کی اصلی حقیقت بتاتی ہے یعنی پیغمبر کا روحانی اثر خود طالب کی روح پر پڑتا ہے کسی واسطہ اور ذریعہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔

روح

اس قدر عموماً مسلم ہے کہ یہ مسئلہ عقاید کا سب سے اہم مسئلہ ہے عام لوگوں کے نزدیک اسکی اہمیت معاود کے عقیدہ کے لحاظ سے ہے کیونکہ اگر روح کا وجود نہ تسلیم کیا جائے تو معاود کا اثبات نہیں ہو سکتا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ کل نظام مذہبی کی بنیاد ہے وجودِ باری، نظم کائنات، نبوت، عقاب و ثواب، ان تمام مسائل کا اذعان روح ہی کی حقیقت پر غور کرنے سے ہو سکتا ہے اسی بنا پر مولانا نے اس مسئلہ پر بہت زور دیا ہے اور بار بار مختلف موقعوں پر روح کی حقیقت، حالت اور خواص سے بحث کی ہے روح کے متعلق اہل علم کی رائیں نہایت مختلف ہیں، حکماء طبعیین، اور جالینوس و فیثاغورس کا یہ مذہب ہے کہ روح کوئی جداگانہ چیز نہیں بلکہ ترکیب عناصر سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے اسی کا نام روح ہے، ارسطو کتاب ثولوجیا میں لکھتا ہے:

فان اصحاب فیثاغورس وصفوا النفس
فقالوا انها يتلاف الاجرام كالابتلاف
فیتاغورس کے پیرو اس بات کے قائل ہیں کہ روح
عناصر کی ترکیب کا نام ہے عود (ایک باجہ کا نام ہے)
الکائن فی اوتار العود کے تاروں کی ترکیب کی طرح۔

آج کل یورپ کے اکثر حکما کا بھی یہی مذہب ہے، انکے نزدیک جسم کی ترکیب کے سوا انسان میں اور کوئی چیز نہیں، اسی سے وہ افعال سرزد ہوتے ہیں جنکو لوگ روح کے خواص اور افعال سے تعبیر کرتے ہیں۔

تعجب یہ ہے کہ ہمارے علمائے متکلمین کا بھی یہی مذہب ہے اسی بنا پر وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ انسان جب مرے تو روح بھی فنا ہو جاتی ہے متکلمین! طبعیین میں صرف یہ فرق ہے کہ طبعیین کے نزدیک انسان کا عین تک خاتمہ ہے لیکن متکلمین کے نزدیک خدا قیامت میں اسی جسم کو دوبارہ پیدا کرے گا اور اس میں نئے سے روح پھونکے گا، افلاطون اور دیگر حکما کا یہ مذہب ہے کہ روح ایک جوہر مستقل ہے جو بدن سے بطور آلہ کے کام لیتا ہے بدن کے فنا ہونے سے اسکی ذات میں کوئی نقصان نہیں آتا، البتہ آلہ کے نہ ہونے سے جو کام وہ کرتا تھا وہ رک جاتا ہے بوعلی سینا، امام غزالی اور صوفیہ و حکماے اسلام کا یہی مذہب ہے اور مولانا روم بھی اسی کے قائل ہیں بوعلی سینا نے اشارات وغیرہ میں روح کے اثبات کے بہت سے دلائل لکھے ہیں جنکو دیکھ کر ہنسی آتی ہے سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ جب انسان کسی ایسی چیز کا تصور کرتا ہے جسکا تجزیہ نہیں ہو سکتا مثلاً نقطہ وغیرہ تو ضرور ہے کہ جس چیز میں یہ تصور مرسم ہو وہ بھی غیر منقسم ہو کیونکہ اگر وہ منقسم ہوگی تو جس چیز کا تصور ہوے وہ بھی منقسم ہو سکے گی کیونکہ محل کے انقسام سے حال کا انقسام لازم ہے حالانکہ یہ پہلے ہم فرض کر چکے ہیں کہ نقطہ وغیرہ منقسم نہیں ہو سکتے۔

اب جس چیز میں نقطہ کی صورت مرسم ہوئی ہے وہ جسمانی نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر جسمانی ہوگی تو اسکا تجزیہ ہو سکے گا تو جو چیز اس میں مرسم ہے اسکا بھی تجزیہ ہو سکیگا اور یہ محال ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ انسان میں کوئی ایسی بھی چیز ہے جو جسمانی نہیں اور اسی کا نام روح ہے لیکن اگر یہ استدلال صحیح ہو تو خوشبوارنگ 'مزد' وغیرہ کا بھی انقسام ہو سکیگا کیونکہ یہ چیزیں جسم پائی جاتی ہیں اور جسم قابل انقسام ہے اور یکلیہ ٹھہر چکا کہ جب محل قابل انقسام ہوتا ہے تو جو چیز اس میں حال ہوتی ہے وہ بھی قابل انقسام ہوتی ہے۔
 بوعلی سینا نے اسی قسم کے اور بہت سے لغو اور پادور ہوا دلائل قائم کیے ہیں حقیقت یہ ہے کہ روح وغیرہ اس قسم کی چیزیں نہیں جن پر اس قسم کے دلائل قائم ہو سکیں جیسے محسوسات اور مادیات کے لیے ہو سکتے ہیں ان چیزوں کے ثابت کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ انکی حقیقت اور خواص کی اس طرح تشریح کی جائے کہ خود بخود دل میں اذعان کی کیفیت پیدا ہو جائے مولانا نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے اس قدر بدیہی ہے کہ عالم میں جو چیزیں موجود ہیں ان میں بے انتہا فرق مراتب پایا جاتا ہے سب سے کمتر درجہ عناصر کا ہے یعنی وہ چیزیں جن میں کسی قسم کی ترکیب نہیں اور اس لیے ان میں دست قدرت اپنی صنایع ان نہیں دکھا سکتا اس طبقہ کو جما دکتے ہیں اس کے بعد ترکیب شروع ہوتی ہے اور یہی عالم فطرت کے ترقیوں کی پہلی منزل ہے ترکیب کا ابتدائی درجہ نباتات ہیں نباتات کے ہزاروں کھون اقسام ہیں اور ان میں فطرت کی ہزاروں عجیب و غریب صنعت گریاں نظر آتی ہیں تاہم ان میں چونکہ ادراک کا شائبہ نہیں وہ ایک خاص درجہ سے آگے نہیں بڑھ سکتے نباتات کے بعد حیوانات کا درجہ ہے جسکی صفت ممتازہ ادراک ہے اور یہیں سے

روحانیت کی ابتدا ہے روح کے گواہیت سے اوصاف میں جنکی وجہ سے وہ اور حق متنازع ہے لیکن سب سے بڑا خاصہ ادراک ہے اس لیے روح حقیقت ادراک ہی کا نام ہے اور چونکہ ادراک کے مراتب میں فرق ہے اس لیے مولانا کی رائے کے موافق روحانیت کئی مشکک ہے جو بعض افراد میں کم بعض میں زیادہ اور بعض میں اس سے زیادہ ہے جس طرح سفیدی و سیاہی کہ بعض افراد میں کم اور بعض میں زیادہ پائی جاتی ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

جان چہ باشد باخبر از خیر و شر	جان روح کس چیز کا نام ہے؟ اس چیز کا جو خیر و شر کو جانے
شاد از احسان و گریان از ضرر	اور جو فائدہ سے خوش اور نقصان سے تجھد ہوتی ہو
چون سرو ماہیت جان مجہرست	جب جان کی ماہیت ادراک ٹھہری۔
ہر کہ او آگاہ تر با جان ترست	تو جسکو زیادہ ادراک ہے ہمیں یادہ جان ہے
اقتضای جان چو ایدل آگہی ست	جان کا اقتضا جب ادراک ٹھہرا
ہر کہ آگہ تر بود جانش قوی ست	تو جو زیادہ ادراک کھتا ہے اسکی جان زیادہ قوی ہے
روح را تا تاثیر آگاہ ہے بود	روح کی تاثیر ادراک ہے
ہر کرا این بیش الہی بود	اس لیے جہیں یہ زیادہ ہو وہ خدائی آدمی ہے
جان نباشد جز خبر در آزمون	روح ادراک کے سوا اور کوئی چیز نہیں
ہر کرا افزون خبر جانش افزون	اس لیے جہیں ادراک زیادہ ہو اس میں روح بھی زیادہ ہے
جان ما از جان حیوان بیشتر	ہماری جان حیوان سے زیادہ ہے

ازچہ رو؟ زان کو فرون دار و خبر	کیون اسلیے کہ وہ زیادہ اور ملک رکھتی ہے
پس فرون از جان با جان ملک	پھر ہماری جان سے زیادہ لاکھ کی جان ہے
کو نثرہ شد ز حس مشترک	جو حس مشترک سے بری ہے
بے جہت ان عقل علام البیان	خدا کی عقل بے جہت ہے
عقل تراز عقل و جان تر ہم نہ جان	وہ عقل سے بڑھ کر عقل و جان بڑھ کر جان ہے
روح اگرچہ تمام حیوانات میں پائی جاتی ہے اور اگرچہ حیوانات کے مختلف انواع میں اس کے مراتب نہایت متفاوت ہیں تاہم حیوانات میں جو روح ہے وہ ترقی کی ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی اس حد کو روح حیوانی کہتے ہیں اس سے آگے جو درجہ ہے وہ روح انسانی ہے	
غیر فہم و جان کہ درگا و نہ رست	آدمی را عقل و جان و گہ رست
اس روح کے خواص اور اوصاف مولانا کے فلسفہ کے مطابق یہ ہیں۔	
۱۔ وہ ایک جوہر مجرد اور جسمانیت سے بالکل بری ہے اس کا تعلق جسم سے نہیں بلکہ اس روح حیوانی سے ہے جو انسان میں موجود ہے یہ تعلق اس قسم کا ہے جس طرح آفتاب کا آئینہ سے آفتاب اپنی جگہ موجود ہے لیکن اس کا عکس آئینہ پر پڑتا ہے اور اس کو روشن کر دیتا ہے اسی طرح روح عالم ملکوت میں ہے اس کا پرتور روح حیوانی پر پڑتا ہے اور اس کی وجہ سے انسان عجیب و غریب قوی کا مظہر بن جاتا ہے۔	
حاش قہر و نونی زین جہان	جاشا تو اس جہان سے باہر ہے

ہم بوقتِ زندگی ہم بعد آن	زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی
درہوئے غیب مرغی می پرد	ہوایں ایک مرغ اُڑتا جاتا ہے ۔
سایہ او بر زمین سے گسترد	اور اس کا سایہ زمین پر پڑتا ہے
جسم سایہ سایہ دل بہت	جسم روح کے سایہ کا سایہ ہے
جسم کے اندر خورپایہ دل بہت	جسم کو دل ہے کیا نسبت !
مردختہ روح او چون آفتاب	جب آدمی سو جاتا ہے تو روح آفتاب کی طرح سنا
در فلک تابان در تن جامہ خواب	پرگنتی ہے اور بدن شیخواری کی طرون میں ہوتا ہے
جان نہان اندر خلا، پھو سجا	روح غلامین سنجاف کی طرح مخفی ہے
تن ثقلب می کند زیر کاف	اور بدن کمان کے نیچے کروٹیں بدلتا ہے
روح من چون امر ربی ممتقی ست	میری روح خدا کے امر کی طرح مخفی ہے
ہر مثالی کہ گویم منتفی ست	روح کی جو مثال دی جائے سب غلط ہے
۲۔ روح کی ترقی کے مراتب سلسلہ پہ سلسلہ بڑھتے جاتے ہیں بیان تک کہ اسکا	
ایک ایسا درجہ آتا ہے جو عام روح انسانی سے اسی قدر بالا تر ہے جس قدر انسانی روح	
حیوانی روح سے یہی درجہ نبوت کا ہے !	
غیر فہم و جان کہ درگاؤ خیر است	آدمی را عقل و جان دیگر است
باز غیر عقل و جان آدمی	ہست جانی در نبی و در ولی
روح وحی از عقل پنهان تر بود	ز انکہ و غیب ہست و اوزان سر بود

عقول مجروحہ اور روحانیت جو نظام عالم کے کام پر مامور ہیں اسی روح کے سلسلہ میں واقع ہیں
۳۔ جس طرح انسان کا جسم جو کام کرتا ہے اس وجہ سے کرتا ہے کما سپر روح کا
پر تو ہے اسی طرح روح پر عالم قدس کا پر تو ہے۔

آن چنان کہ پر تو جان برتن است پر تو جانانہ بر جان من است
جان جان چون واکشد پارا از جان جان چنان گرد کہ بی تن جان بمان
چون توند ہی اہ جان خود بردہ گیر جان کہ بی تو زندہ باشد مردہ گیر
حاصل یہ ہے کہ روح ایک جوہر مجروح ہے اور انسان میں جو روح حیوانی ہے جس کو
جان بھی کہتے ہیں یہ اس کے کام کرنے کا ایک آلہ ہے جس طرح کاریگر آلہ کے بغیر
کام نہیں کر سکتا روح بھی اس روح حیوانی کے بغیر کام نہیں کر سکتی، لیکن فی نفسہ
بالکل ایک جداگانہ شے ہے اور چونکہ وہ جوہر مجروح ہے یعنی نہ مادہ ہے نہ مادہ
سے مرکب ہے اس لیے اس کو فنا نہیں انسان دراصل اسی روح کا نام ہے اور یہ
جسم اور روح حیوانی اس کا قالب ہے۔

جان ہمہ فرست تن نگست و بو رنگ و بو بگذار و دیگر آن گو
رنگ دیگر شد و لیکن جان پاک فارغ از رنگست از ارکان خاک
چون نہ دان این تن چہ فیءا نے تیار شاید این نہ صیفءا
زین بدن اندر عذابی لے سپر مرغ روحست بستہ با جنس دگر
روح بازست و طبایع را غما دار و از راقان و چندان را غما

پوست ان تن او مغز آن دوش	مغز میوہ بہست از پوستش
یک دمے اور اطلب گراؤمی	مغز مغزے دارد آخر آدمی
درد و گز تن عالمی پنهان شدہ	بحر علمی در نمی پنهان شدہ
آفتابی جس عقد نیست حیف	جان بے کیفی شدہ محبوس کیف
تار سد خوش خوش میدان فتوح	این ہمہ بہر تر قیماے روح
آخر الامر از ملائک بہتر است	مرد اول بستہ خواب خور است
جسم پیش بحر جان چون قطرہ	جسم را بود از ان عز بہرہ
چون رود جان جسم بین چوین میشود	جسم از جان و زافزون میشود
جان تہا تہا ان جولان نیست	حد جسمت یکد و کف خود نیست
جسم بے آن نور نبود جز خراب	نور بے این جسم می بند خواب
بیشتر روح انسانی ست این	باز نامہ روح حیوانی ست این
تا کہ در ہر کوزہ چہ بود آن نگر	جسم ہا چون کوزہ ہا می بستہ سر

روح کی بقا کا مسئلہ تفصیل کے ساتھ معاد کے ذکر میں آئیگا۔

مولانا نے ثنوی میں جا بجا سلسلہ کائنات پر اس طرح توجہ دلائی ہے جس پر غور کرنے سے روح اور پھر روحانیات اور پھر علت العلل کا وجدان دل میں پیدا ہو جاتا ہے۔ صاف نظر آتا ہے کہ عالم میں دو قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں کثیف و لطیف یہ بھی بدست

لہ کثیف بیان معنی مستعمل نہیں بلکہ وہ چیز مراد ہے جس میں مادیت زیادہ نمایاں ہو مثلاً پھول کثیف ہے اور بو لطیف ۱۲

نظر آتا ہے کہ کثیف چیز کتنی ہی طویل و عریض اور پر عظمت و شان ہو لیکن جب تک اس میں لطیف جز شامل نہیں ہوتا وہ محض سیج اور مبتذل ہوتی ہے پھول میں خوشبو، آنکھوں میں نور جسم میں حرکت مادہ میں قوت نہ ہو تو یہ بیکار حیوان میں لطافت کے مایہج ترقی کرتے جاتے ہیں جو مثالیں ابھی مذکور ہوئیں یہ کمال لطافت کی مثال نہیں کیونکہ خوشبو وغیرہ میں بھی مادہ کا شائبہ پایا جاتا ہے لطافت کے کمال کے یہ معنی ہیں کہ نہ خود مادہ ہو نہ مادہ سے نکلا ہو اس درجہ کو حکما کے اصطلاح میں تجرؤ عن المادۃ کہتے ہیں اور اس کا پہلا منظر روح ہے لیکن چونکہ روح میں پھر بھی اس قدر اذیت موجود ہے کہ وہ مادہ میں آسکتی ہے چنانچہ جسم انسانی میں روح سما سکتی ہے اس لیے وہ مجرد محض نہیں ہے لیکن سلسلہ ترقی کی رفتار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ درجہ بھی موجود ہے اور یہی مجردات ہیں جو تمام عالم پر متصرف ہیں اور اس عظیم شان کل کو چلا رہے ہیں۔

حکماء اسلام نے ان دونوں مراتب کا نام خلق اور امور رکھا ہے اور قرآن مجید کی اس آیت اَلَا کہُ الْخَلْقُ وَالْاٰمُرُ کے یہی معنی قرار دیے ہیں اس صطلح کے موافق آیات کو عالم خلق اور مجردات کو عالم امر کہتے ہیں چنانچہ مولانا فرماتے ہیں۔

عالم خلق است ماسوی جہات بی جہت دان عالم امر و صفات

بی جہت دان عقل ملام البیان عقل تراز عقل جان ہم زبان

قرآن مجید کی اس آیت میں قل الروح من امر ربی جو روح کو امر کہا ہے اسکے یہی معنی ہیں۔

اس تمام سلسلہ پر غور کرنے سے آخری نتیجہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب روحانیت جو عالم خلق پر متصرف اور اسکی علت ہیں مادہ اور زمان و مکان سے مجرد ہیں تو ان روحانیت کا خالق اور بھی مجرد اور منزہ محض ہوگا۔

علم امر بے جہت ہے یعنی خصوصیات مکان سے بے اثر ہے	بے جہت دان عالم امر ہے صنم
تو جو اس عالم امر کا خالق ہے وہ تو اور بے جہت ہوگا	بے جہت تر باشد امر لا جرم

تقریر مذکورہ بالا سے معلوم ہوا ہوگا کہ روح کا مسئلہ عقاید مذہبی کی جان ہے، مجردات۔ ملائکہ علیہ السلاطین، سب اسی مسئلہ کی فرعیں ہیں اور کم سے کم یہ کہ وہ خدا کے اجمالی تصور کا ایک ذریعہ ہے اسی بنا پر حضرات صوفیہ سب سے زیادہ اسی مسئلہ پر توجہ کرتے ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ من عرف نفسه فقد عرف ربه

معاد

عقاید کا یہ اہم ترین مسئلہ ہے اور حقیقت ہے کہ اگر یہ اعتقاد دل سے اٹھ جائے کہ معاصی اور افعال بد پر کبھی نہ کبھی کسی نہ کسی قسم کا مواخذہ ضرور ہوگا تو تمام دنیا میں اخلاق کا جو پائیدار ہے دفعۃً اپنے درجہ سے گر جائے گا۔

لیکن ایسا اہم مسئلہ علم کلام کی تمام موجودہ کتابوں میں جس طرح ثابت کیا جاتا ہے اس سے یقین کا پیدا ہونا ایک طرف، فطری وجدان میں بھی ضعف آجاتا ہے تمام متکلمین کا دعویٰ ہے کہ روح کوئی مستقل چیز نہیں، جسم کی ترکیب سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے اسی کا نام روح ہے اس لیے جب وہ مزاج فنا ہو گیا تو روح بھی فنا ہو گئی، داتین کا بھی یہی مذہب ہے لیکن قیامت میں خدا اسی جسم کو دوبارہ زندہ کرے گا، اور اسی کے ساتھ روح بھی پیدا ہوگی، یہ تصریح شریعت میں کہیں منصوص نہیں، لیکن متکلمین نے اس پر اس قدر زور دیا کہ اسکے لیے اعادہ معدوم کو بھی جائز ثابت کیا یعنی یہ کہ ایک شے جو معدوم ہو گئی بعینہ تمام اُنھی خصوصیات کے ساتھ پھر پیدا ہو سکتی ہے اسکے متعلق امام رازی اور اُنکے مقلدین کی سینہ زوریاں تفریح طبع کے قابل ہیں لیکن اس کتاب میں اسکا متوقع نہیں متکلمین کے برخلاف مولانا نے اس مسئلہ کی اس طرح تشریح کی کہ روح جسم سے جدا گانہ ایک جوہر نورانی ہے اور جسم کے فنا ہونے سے اس پر صرف اس قدر اثر پڑتا ہے جتنا ایک کاریگر پر ایک خاص آلہ کے جاتے رہنے سے چنانچہ یہ بحث یہ تفصیل گزر چکی اور جب یہ ثابت ہے کہ روح فنا نہیں ہوتی تو معاوضے کا ثابت کرنے کے لیے نہ اعادہ

معدوم کی دعویٰ کی ضرورت ہے نہ احیاء موتی کی۔

اصل یہ ہے کہ اخلاقی حیثیت سے تو معاہد کی ضرورت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا، گفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ بظاہر یہ نہایت بعید معلوم ہوتا ہے کہ انسان جب مرکزِ مگرل جائے تو پھر اسکو دوبارہ زندگی حاصل ہو مولا نانے اس استبعاد کو نہایت عمدہ تمثیلوں اور تشبیہوں سے رفع کیا ہے عمر خیام نے ایک رباعی میں لطیفہ کے طور پر معاہد سے انکار کیا تھا اور کہا تھا کہ انسان کوئی گھانس نہیں ہے کہ ایک دفعہ کاٹ ڈالی جائے تو پھر آگ آئے مولا نا اس کا جواب اسی انداز بیان میں دیتے ہیں۔

کہ دام دانہ فرو رفت در زمین کہ نہ رست چرا بہ دانہ انسانت این گمان باشد
یہ استدلال اگرچہ بظاہر ایک لطیفہ ہے لیکن دراصل وہ علمی استدلال ہے چنانچہ تفصیل آگے آتی ہے مولا نانے معاہد کے استبعاد کو اس طریقہ سے رفع کیا کہ انسان پہلے جاد تھا، جاد سے نبات ہوا، نبات سے حیوان ہوا، حیوان سے انسان ہوا۔

آبدہ اول بہ قسیم جاد و	از جادوی در نباتی اوقتا د
سا لہا اندر نباتے عمر کرد	وز جادوی یادنا و رد از نبرد
وز نباتی چون بہ حیوان اوقتا د	نامدش حال نباتی ہیج یاد
جز بہان میلی کہ دارد سوی آن	خاصہ در وقت بہار و ضمیران
ہمچنین اقلیم تا تسلیم رفت	تا شد اکنون عاقل و نا و زنت
عقلمائے اولینش یاد نیست	ہم ازین عقلش تحوّل کردنیست

مار ہدیزین عقل پر حرص و طلب صد ہزاران عقل بند بوجہ
گرچہ نختہ گشت مناسی شد ز پیش کے گزارندش دران نسیان خویش
باز از ان خوابش بہ بیداری کشند کہ کند بر حالت خود رنجند

انسان کی خلقت کے یہ اقلا بات مذہبات اور حکمت دونوں طرح سے ثابت ہیں قرآن مجید میں ہے
وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ اور بیشک ہم نے انسان کو خلاصہ خاک سے پیدا کیا پھر
ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ہم نے اسکو ایک معین مقام میں نطفہ بنایا۔

ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً پھر ہم نے نطفہ کو خون کی پھکی بنایا پھر اسکو گوشت کا ٹھٹھا
فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظًا مَّا فَكَّسْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا بنایا پھر ٹھٹھا بنائیں پھر ٹھٹھا یوں پر گوشت چڑھایا۔
ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ پھر ہم نے اسکو ایک دوسری مخلوق بنایا یعنی حیوان کے بالاتر

فلسفہ حال کے موافق بھی یہ ترتیب صحیح ہے ڈارون کی تھیوری کے موافق انسان پر
جمادی نباتی حیوانی سب حالتیں گزری ہیں صرف یہ فرق ہے کہ ڈارون روح
انسانی کا قائل نہیں اس بنا پر وہ انسان کو الگ مخلوق نہیں سمجھتا بلکہ حیوانات ہی کی
ایک نوع خیال کرتا ہے جس طرح گھوڑا ہاتھی شیر بندر وغیرہ۔

بہر حال جب یہ ثابت ہوا کہ انسان پہلے جماد تھا جمادیت کے فنا ہونے کے بعد نبات
ہوا نباتیت کے فنا ہونے کے بعد حیوان تو اس میں کوئی سبب و ذہن معلوم ہوتا کہ یہ حالت تھی
فنا ہو کر کوئی اور عمدہ حالت پیدا ہو اور اسی کا نام دوسری زندگی یا معاد یا قیامت ہے،

۱۵۴ آن یکتو عبد علی ہوا معلوم نے مولانا کے اشارہ مذکورہ بالا کی شرح میں لکھا ہے اور اسے مولانا کے دعوے کی صحت پر اسد لال کیا ہے۔

کسی چیز کے فنا ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ کسے سے معدوم ہو جائے بلکہ ایک ادنیٰ حالت سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنے کے لیے ضرور ہے کہ موجودہ صورت فنا ہو جائے، مولانا نے نہایت تفصیل اور بسط سے اس مسئلہ کو بیان کیا ہے کہ ترقی کے عجیب و غریب مایج کے لیے فنا اور نیستی ضرور ہے پہلے اس کو نہایت عام فہم مثالوں میں بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

لوح را اول بشوید بے وقوف	نادان پہلے تختی کو دھوتا ہے
انگهی برے نویسدا و حروف	تب اسپر حرف نکلتا ہے
وقت شستن لوح را بایذ شاخت	تختی کے دھونے کے وقت یہ بھج لینا چاہیے
کہ مرآن را دفتر می خواهند ساخت	کہ اسکو ایک دفتر بنائیں گے
چون اساس خاتہ نواف گنند	جب نئے مکان کی بنیاد ڈالے ہیں
اولین بنیاد را بر می کنند	تو پہلی بنیاد کو کھود کر گرا دیتے ہیں
گل برآرند اول از قعر زمین	پہلے زمین سے مٹی نکالتے ہیں
تا بہ آخر برکشی ماے معین	تب صاف پانی نکلتا ہے
کاغذی جوید کہ آن بنوشته نیست	کھنے کے لیے سادہ کاغذ تلاش کیا جاتا ہے
تخم کار و موضع کہ کشته نیست	بیج اُس زمین میں لاجا تا ہی جو بٹی ہوئی ہے
ہستی اندر نیستی بتوان نمود	ہستی نیستی ہی میں دکھائی جاسکتی ہے
مال داران بر فقیر از بد جود	دو تھنڈ لوگ فقیر و پیر سخاوت کا استعمال کرتے ہیں

ان عام فہم مشالوں کے بعد مولانا نے فطرت کے سلسلہ سے استدلال کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

تو ازان روزی کہ در ہستی آدی	تم جس دن سے وجود میں آئے۔
آتش یا خاک یا باسے بدی	پہلے آگ یا خال یا ہوا، آتھے،
گردبان حالت ترا بودی بقا	اگر تھاری وہی حالت قائم رہتی
کے رسیدی مرترا این ارتقا	تو یہ ترقی کیونکر نصیب ہو سکتی
از مبدل ہستی اول غامد	بدلنے والے پہلی ہستی بدل دی
ہستی دیگر بجائے او نشانہ	اور اسکی جگہ دوسری ہستی قائم کر دی
ہچنین تا صد ہزاران ہستیا	اسی طرح ہزاروں ہستیاں بدلتی چلی جاتی
بعد یکدیگر دوم بہ زابستہ	کی بعد دیگر کی اور پچھلی پہلی سے بہتر ہوگی
این بقا ہا از فنا ہا یافتی	یہ بقا تھے فنا کے بعد حاصل کی ہے
از فنا پس روح را بر تافتی	پھر فنا سے کیون جی چسراتے ہو
زان فنا ہا چہ زیان بود کہ تا	اُن فناؤں سے تم کو کیا نقصان پہونچا
بر بقا چسپیدہ ای بے نوا	جو آب بقا سے چٹے جاتے ہو
چون دوم از اولیت بہترست	جب دوسری ہستی پہلی ہستی سے بہتر ہے
پس فنا جوئی و مبدل اپرست	تو فنا کو ڈھونڈو اور انقلاب کنندہ کو پوچھو
صد ہزاران حشر دیدی امی عنود	تم سیکڑوں قسم کے حشر دیکھ چکے
تا کنون ہر لحظہ از بد و وجود	ابتداء سے اس وقت تک

از جہادی جھبیر سوئے نما	پہلے تم جہاد تھے پھر تم میں قوت نو پیدا ہوئی
وزنما سوئے حیات وابتلا	پھر تم میں جان آئی
باز سوئے عقل و تمیزات خوش	پھر عقل و تمیز
باز سوئے خارج این پنج و شش	پھر حواس خمسہ کے علاوہ اور حواس حاصل ہوئے
در فنا با این بقا ہا ویدہ	جب فناؤں میں تنے یہ بقائیں دکھیں
بر بقاے جسم چون چفسیدہ	تو جسم کے بقا پر کیوں جان دیتے ہو
تازہ می گیر و گھن رامی سپار	نیا لو اور پُرانا چھوڑ دو
کہ ہر امسالت فزون ستا ز سپار	کیونکہ تمہارا ہر سال پار سال سے اچھا ہو

مولانا کا یہ استدلال بالکل جدید سائنس کے مطابق ہے جدید تحقیقات سے ثابت ہو گیا کہ کوئی چیز پیدا ہو کر فنا نہیں ہو سکتی بلکہ کوئی دوسری صورت بدل لیتی ہے انسان و چیز و کائنات جسم اور روح و روح کو سائنس والے کو اصطلاح معنوں میں تسلیم نہیں کرتے لیکن کم از کم انکو یہ ضرور ماننا پڑتا ہے کہ وہ ایک قوت ہے سائنس والوں کے نزدیک دنیا میں و چیزیں پائی جاتی ہیں مادہ مثلاً خاک پانی وغیرہ اور قوت مثلاً حرارت حرکت وغیرہ انسان انہی دونوں چیزوں کا مجموعہ ہے جسم مادہ ہے اور روح قوت ہے اور چونکہ سائنس نے ثابت کر دیا ہے کہ مادہ اور قوت کبھی فنا نہیں ہو سکتی اس لیے ضرور ہے کہ انسان جب فنا ہو تو اسکا مادہ اور قوت کوئی دوسری صورت اختیار کر لے اسکو ہم انسان کی دوسری زندگی یا معاویہ اقیامت کہتے ہیں اس لیے طح سے طح بھی مطلق معاویہ کے وجود سے انکار نہیں کر سکتا۔

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَلَا رِضًا وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ

(ہم نے آسمان وزمین اور ان چیزوں کو جو ان کے درمیان میں ہیں بیکار نہیں پیدا کیا)

ایک فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ عالم کے پیدا کرنے سے کوئی آئندہ غرض نہیں بلکہ عالم اپنی غرض خود آپ ہے مولانا نے اس خیال کو نہایت خوبی سے ٹھس کیا ہے، انکا استدلال یہ ہے کہ اس قدر مسلم ہے کہ سلسلہ کائنات میں ایک خاص ترتیب اور نظام پایا جاتا ہے۔

گر نہ می بینی تو تقدیر و قدر	در عناصر گردش و جوشش نگر
آفتاب و ماہ و دو گاہ و خراس	گرد می گرد و می دارند پاس
اختران ہم خانہ خانہ می روند	مرکب ہر سعد و نحسی می شوند
ابر را ہم تازیانہ آتشین	میزند کہ بان چنین زوئے چنین
بر فلان وادی ببار این سونبار	گوشمالش سے وہ کہ گوش دار

اس بات کے ثابت ہونے کے بعد کہ عالم میں ایک خاص سلسلہ اور نظام ہے قطعاً لازم آتا ہے کہ اسکا کوئی صانع ہو اور صانع بھی ایسا جو مدبر اور منتظم ہو اور جب ثابت ہو کہ عالم ایک صانع مدبر کا فعل ہے تو یہ ناممکن ہے کہ وہ اپنی غرض آپ ہو، کیونکہ کوئی کام اپنی غرض آپ نہیں ہوتا۔

کیا کوئی نقاش کوئی عمدہ نقش و نگار

بیکسی قائم کہ صنایع چھوٹا کہ عمدہ نقش و نگار

ہیچ نقاشی نگار و زین نقش

بے امید نفع، ہر صین نقش

بلکہ بھروسہ مان و کمان	بلکہ وہ نقش و نگار اس غرض سے بنایا ہوگا
کہ بہ فرجہ وار ہند اُزاند ہان	کہ مہمان غیرہ لطف اٹھائیں اور غم سے چھوٹیں
ہیچ کوزہ گز کند کوزہ شتاب	کیا کوئی کوزہ گر کوزے کو۔
بہر عین کوزہ نے از بہر آب	صرف کوزہ کے لیے بنایا نہیں پانی کیلئے بنایا
ہیچ کا سہ گز کند کا سہ تمام	کیا کوئی شخص اس غرض سے پیالہ بنایا کہ
بہر عین کا سہ نے بہر طعام	وہ پیالہ ہے نہیں بلکہ کھانے کے لیے بنایا
ہیچ خطاطے نوید خط بہ فن	کیا کوئی لکھنے والا کوئی تحریر محض تحریر کی غرض لکھتا
بہر عین خط، نہ بھروسہ خواندن	نہیں بلکہ پڑھنے کے لیے لکھے گا
ہیچ عقدے بہر عین خود نمود	دنیا میں کوئی معاملہ اپنے لیے آپ نہیں کیا جاتا
بلکہ از بھروسہ مقام رنج و سود	بلکہ اس غرض سے کیا جاتا ہے کہ اس سے کوئی فائدہ
ہیچ نبود منکرے گز بگری	کوئی شخص کسی پر صرف اعتراض کی غرض سے
منکری اش بہر عین منکری	اعتراض نہیں کرتا۔
بل برے قہر خصم اندر حسد	بلکہ یا تو یہ غرض ہوتی ہے کہ حریف غلوا ہو جائے
یا فرونی جستن و اظہار خود	یا اپنا فخر و نمود مقصود ہوتا ہے
پس نقوش آسمان و اہل زمین	تو یہ حکمت کے خلاف ہے
نہست حکمت کہ بود بہر بہین	آسمان و زمین کے نقوش آپ اپنے لیے ہوں

اس دعوے پر ایک عجیب لطیف استدلال مولانا نے فطرت انسانی کی بنا پر کیا ہے

وہ فرماتے ہیں کہ انسان جب کسی انسان کو کچھ کام کرتے دیکھتا ہے تو پوچھتا ہے کہ یہ کام تم نے کیوں کیا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہماری فطرت اسکی تقتضی ہے کہ ہم کسی کام کو بغیر غرض اور فائدہ کے تصور نہیں کر سکتے اور نہ اگر کوئی کام اپنی غرض آپ ہو سکتا تو یہ سوال کیوں پیدا ہوتا۔

زان ہی پر سی چرا این میکنی کہ صورت زیت ست و معنی روشنی ورنہ این گفتن چرا از ہر چیست چونکہ صورت ہر عین صورتی ست	تم جو یہ پوچھا کرتے ہو کہ یہ کام کیوں کیا تو اسی لیے پوچھتے ہو کہ ایک چیز کی ظاہری صورت روغن ہے اور اسکی غرض گویا روشنی ہے۔ در۔ "کیوں" کہنا فعلول تھا۔
این چرا گفتن سوال از فائدہ ست جز برائے این چرا گفتن بہت	اگر صورت اسکی غرض سے ہوتی "کیوں کہنا" غرض کا دریافت کرنا ہے ورنہ بیکار اور لغو ہے
از چہ رو فائدہ جوی ای امین چون بود فائدہ این خود ہمین	اگر کوئی چیز اپنا فائدہ آپ ہو سکتی ہے تو پھر کسی چیز کا فائدہ کیوں پوچھتے ہو

مولانا نے اس موقع پر ایک اور دقیق نکتہ بیان کیا ہے وہ یہ کہ صرف یہی نہیں کہ سلسلہ کائنات میں ہر چیز کسی نہ کسی غرض اور فائدہ کے لیے پیدا کی گئی ہے بلکہ ان اغراض اور فوائد میں باہم ایک بڑا وسیع سلسلہ ہے مثلاً ایک چیز کسی دوسری چیز کے لیے مخلوق کی گئی ہے وہ کسی اور چیز کے لیے وہم جدا، لیکن انسان کو ان درمیانی اغراض اور فوائد تک قناعت نہ کرنی چاہیے بلکہ یہ پتا لگانا چاہیے کہ یہ سلسلہ کہاں تک جا کر

ختم ہوتا ہے اور یہی تحقیقات سعادت اخروی کی باعث ہے۔

نقشِ ظاہر بہ نقشِ غائب ست	وان برے غائب دیگر بہ بست
تا سیم چارم۔ دہم۔ برمی شمر	این فوائد را بہ مقتدار نظر
ہچو بازیہاے شطرنج لے پسر	فائدہ ہر لعب، در ثانی نگر
این نہادہ بہر آن لعب نہان	وان برے آن و آن بہر فلان
ہچنین می بین جہات اندر جہات	از پے ہم تارسی در برد و مات
اول از ہر دوم باشد چنان	کہ شدن بر پایہاے نردبان
آن دوم بہر سیوم می دان تمام	تارسی تو پایہ پایہ تا بہ بام
شہوت خورون زہر آن منی	وان منی از بہر نسل و روشنی
ہچنین ہر کس بہ اندازہ نظر	غیب مستقبل بہ بیند خیر و شر
چون نظر بس کرد تا بد و وجود	آخر و آغاز ہستی رونود
چون نظر در پیش افگند او بید	انچہ خواہد بود تا محشر پید
ہر کس ز اندازہ روشندی	غیب را بیند بقدر صیقلی
ہر کہ صیقل بیش کرد او بیش دید	بیشتر آمد بر و صورت پدید

بعض لوگ یہ اعتراض پیش کرتے ہیں کہ ہم بدانتہ بعض چیزوں کو بے فائدہ پاتے ہیں مولانا نے اسکا جواب یہ دیا ہے کہ کسی چیز کا مفید یا غیر مفید ہونا ایک اضافی امر ہے، ایک چیز ایک شخص کے لیے مفید ہے، دوسرے کے لیے بیکار ہے اس بنا پر اگر ہکو

ایک چیز کا فائدہ نظر نہیں آتا تو یہ ضرور نہیں کہ وہ حقیقت ہے فائدہ ہے۔

در جهان از یک بہت فائدہ است	از بہت ای دیگر پر فائدہ است
فائدہ تو گر مرا فائدہ نیست	مرا تو چون فائدہ است از وی نیست
فائدہ تو گر مرا نبود مفید	چون ترا شد فائدہ گیرای مرید
در منم زان فائدہ خُرا بن خُرا	مرا تو چون فائدہ است از وی مبرا
چیت در عالم بگو یک نعمتی	کہ نہ محروم اند از وی استی
گاؤ و خرا فائدہ چہ در شکر	ہست ہر جان ایکی قوتے دگر

جبر و قوت

عقائد کے مسائل اکثر ایسے ہیں کہ ان میں جو کچھ وقت اور اشکال ہے وہ مذہبی اصول کے لحاظ سے ہے ورنہ اگر مذہب کا لحاظ نہ رکھا جائے تو آسانی سے اسکا فیصلہ ہو سکتا ہے کیونکہ اگر اسکا ثبوت پہلو مشکل ہوگا تو سلبی میں کچھ وقت نہ ہوگی، مثلاً روح، معاد، جزا و سزا، لیکن جبر و قدر کا مسئلہ ایسا پر پیچ ہے کہ مذہبی حیثیت الگ بھی کر لی جائے تب بھی یہ عقدہ حل نہیں ہوتا۔ ایک لمحہ اس مسئلہ کا بالکل آزادانہ طریقہ سے فیصلہ کرنا چاہئے تب بھی نہیں کر سکتا، نفی اور اثبات سے الگ کوئی پہلو نہیں ہے، اور دونوں صورتوں میں ایسے اشکالات پیدا ہوتے ہیں جو رفع نہیں ہو سکتے۔

مثلاً اگر تم یہ پہلو اختیار کرو کہ انسان بالکل مجبور ہے تو انسان کے افعال کا اچھا اور بُرا ہونا بالکل بے معنی ہوگا، کیونکہ جو افعال کسی سے محض مجبوراً صادر ہوتے ہیں، انکو نہ مدح نہ کہا جاسکتا ہے نہ مذموم، دوسرا پہلو اختیار کرو تو وہ بھی خلاف واقع معلوم ہوتا ہے۔ غور سے دیکھو کہ انسان کسی کام کو کیوں کرتا ہے؟ اور کیوں ایک کام سے باز رہتا ہے؟ انسان میں خدا نے خواہش کا مادہ پیدا کیا ہے جسکو ہم ارادہ سے تعبیر کرتے ہیں، یہ خواہش خاص خاص اسباب اور مواقع کے پیش آنے سے خود بخود حرکت میں آتی ہے انسان میں ایک اور قوت ہے جسکو ہم قوت اجتناب سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی ایک کام سے باز رہنا جب کوئی برا کام ہم کرنا چاہتے ہیں تو ان دونوں قوتوں میں معارضہ ہوتا ہے، اگر قوت ارادی فطرۃً قوت اجتنابی سے قوی تر ہے تو انسان اس فعل کا

مرتب ہو رہا ہے ورنہ باز رہتا ہے اب غور کرو کہ اس حالت میں انسان کی اختیاری کیا چیز ہے قوت ارادی اور قوت اجتنابی دونوں فطری قوتیں ہیں جنکے پیدا ہونے میں انسان کو کچھ دخل نہیں ان قوتوں کے زور کا نسبت کم اور زیادہ ہونا یہ بھی فطری ہے موقع کا پیش آنا جسکی وجہ سے قوت ارادی کو تحریک ہوئی وہ بھی اختیاری نہیں اب ان غیر اختیاری چیزوں کا ہونا نتیجہ ہوگا اسکو بھی غیر اختیاری ہونا چاہیے۔

فرض کرو ایک شخص کے سامنے کسی نے شراب پیش کی شراب کو دیکھ کر قوت ارادی کا طور ہوا، ساتھ ہی قوت اجتنابی بھی برسر کار آئی، لیکن چونکہ یہ قوت فطرۃً شراب میں کم زور تھی قوت ارادی کا مقابلہ نہ کر سکی نتیجہ یہ ہوا کہ اُس شخص نے شراب پی لی، یہ فعل بالکل فطرت کا نتیجہ لازمی تھا، اسلیے انسان اسکے کرنے پر مجبور تھا،

اشاعرہ نے اپنی دانست میں ایک تیسری صورت اختیار کی یعنی یہ کہ افعال انسانی خدا کی قدرت سے سرزد ہوتے ہیں لیکن چونکہ انسان کے ذریعے سے وجود میں آتے ہیں۔ اسلیے انسان کو اُسے کسب کا تعلق ہے، لیکن کسب محض ایک مہل لفظ ہے جسکی کچھ تعبیر نہیں کی جاسکتی اسی بنا پر اکثر کتب کلام میں لکھا ہے کہ اس لفظ کی حقیقت نہیں بیان کی جاسکتی مسلم الثبوت میں ہے کہ کسب اور جبر تو ام بھائی ہیں۔

مولانا روم نے اس مسئلہ پر مختلف حیثیتوں سے بحث کی ہے۔ سب سے پہلے مولانا نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ گوجر یہ و قدر یہ دونوں غلطی پر ہیں، لیکن ان دونوں کو

نسبتہ دیکھا جائے تو قدریہ کو جبریہ پر ترجیح ہے کیونکہ اختیارِ مطلق بداهت کے خلاف
 نہیں اور جبرِ مطلق بداهت کے خلاف ہے اس قدر ہر شخص کو بداہتہ نظر آتا ہے کہ وہ
 صاحب اختیار ہے باقی یہ امر کہ یہ اختیار خدا نے دیا، ایک نظری مسئلہ ہے یعنی
 استدلال کا محتاج ہے بدیہی نہیں۔

منکرِ حق نیست آن مردِ قدر فعلِ حق جتنی نباشد لے پسر
 منکرِ فعلِ خداوندِ جلیل ہست در انکارِ مدلول و دلیل
 دونوں کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص دھوان اٹھتا دیکھ کر کہتا ہے کہ دھوان موجود ہے
 لیکن آگ نہیں دوسرا کہتا ہے کہ سرے سے دھوان ہی نہیں ایک شخص کہتا ہے کہ دنیا
 موجود ہے لیکن آپ سے آپ پیدا ہو گئی ہے کوئی اسکا خالق نہیں دوسرا کہتا ہے
 دنیا ہی سرے سے نہیں تم خود فیصلہ کر سکتے ہو کہ دونوں میں زیادہ احمق کون ہے۔

آن بگوید و دہست و نارنے نورِ شمع، نہ ز شمع روشن
 دین ہی بیند معین نار را نیست می گوید پے انکار را
 دانش سوزد بگوید نار نیست جامہ اش در دگوید بار نیست
 پس تسفط آمد این دعوی جبر لاجرم بر تر بود زین روز گبر
 گبر گوید ہست عالم نیست ب یاربے گوید کہ بنو مستحب
 دین ہی گوید "ہمان خود نیست ہیچ" ہست سو فسطائی اند ہیچ ہیچ
 جملہ عالم مقبر و خست یار امر و نہی این بیار و آن میار

وان ہی گوید کہ امرونی لا است اختیاری نیست وین جملہ خطاست
 جس حیوان امقرست آن رفیق لیک ادراک و سبیل آمد دقیق
 زانکہ محسوس است را اختیار خوب می آید بر و تکلیف کار

اس موقع پر یہ بات لحاظ کے قابل ہے کہ مولانا کے زمانہ میں جو عقیدہ تمام اسلامی ممالک میں پھیلا ہوا تھا، وہ جبریہ تھا، کیونکہ شاعرہ کا عقیدہ حقیقت جبری کا دوسرا نام ہے چنانچہ امام رازی نے تفسیر کبیر میں سیکڑوں جگہ صاف صاف جبر کو ثابت کیا، اسپر بھی تسکین نہ ہوئی تو مستقل ایک کتاب اس مضمون پر لکھی جس میں سیکڑوں عقلی اور نقلی دلیلوں سے جبر کو ثابت کیا ہے۔ یہ کتاب اس وقت ہماری پیش نظر ہے۔

باوجود اسکے مولانا روم کا عام عقیدہ سے الگ روش اختیار کرنا، اسکے کمال اجتہاد بلکہ قوت قدسیہ کی دلیل ہے۔

اسکے بعد مولانا نے اختیار کو متعدد قوی دلائل سے ثابت کیا ہے جنکو ہم آگے چل کر نقل کریں گے لیکن اس سے زیادہ ضروری یہ ہے کہ منکرین اختیار جو نقلی دلائل پیش کرتے ہیں پہلے انکا جواب دیا جائے جبر کی بڑی دلیل یہ حدیث پیش کی جاتی ہے۔

ماشاء اللہ کان وما لم یشاء لم یکن۔ یعنی خدا جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا رہ نہیں ہوتا

مولانا نے اس کا یہ جواب دیا۔

قول بندہ ایش شاء امدکان ہر آن بود کہ تمیل شود ران
 بہر تحریرضست براخلاص وجد کاند ران خدمت فزون نموتعد

گر گوید "انچہ می خواہے تو پیرا د" کار کا رستہ بر حسب مراد
 انگہ ارتنبل شوے جا نہ شود کا پنچہ خواہی و انچہ جوئی آن شود
 چون گویند "ایش نشاء اللہ کان" حکم حکم اوست مطلق جاودان
 پس چرا صد مہ اندر در داو بر نگردی بہند گانہ گردا و
 گر گویند انچہ می خواہد وزیر خواست آن اوست اندر وار گیر
 گردا و گردان شوی صد مہ زود تا بریزد بر سر ت احسان وجود
 یا گریزی از وزیر و قصر او این نباشد جستجو و نصرا و
 امر امر آن فلان خواہد ست بین چیت یعنی با جزا و کمتر نشین
 چونکہ حاکم اوست اورا گیر بس غیر اورا نیست حکم دسترس
 ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث جد و جد کی ترغیب کے لیے ہے مثلاً اگر
 کوئی شخص کسی ملازم شاہی سے کہے کہ جو کچھ وزیر چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اسکے یہ
 معنی ہونگے کہ وزیر کے خوش رکھنے کے لیے جہاں تک ہو سکے ہر طرح کی کوشش کرنی
 چاہیے کیونکہ کامیابی اور حصول مقصد تمھارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہو گے
 اور جس طرح چاہو گے حاصل ہو جائیگا بلکہ اسکا سرشتہ دوسرے کے ہاتھ میں ہے اسلئے
 بغیر سعی اور کوشش کے کام نہیں چل سکتا۔

اسی طرح جب یہ کہا گیا کہ خدا جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اسکے یہ معنی کہ نجات اور
 حصول مقاصد تمھارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہو حاصل کر لو گے بلکہ اسکے لیے

نہایت جدوجہد کی ضرورت ہے اس جواب کی مزید توضیح آئندہ استدلال کے جواب سے ہوگی۔ منکرین اختیار کا ایک بڑا استدلال یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ جفت القلم بجا ہوگا، یعنی جو کچھ ہونا ہے وہ پہلے ہی دن لوح تقدیر میں لکھا جا چکا مولانا فرماتے ہیں کہ یہ بالکل سچ ہے، لیکن اسکے وہ معنی نہیں جو عوام سمجھتے ہیں بلکہ طلبت ہی کہ یہ طے ہو چکا کہ ہر کام کا خاص نتیجہ ہے یہ طے ہو چکا کہ ہر چیز کا سبب ہے یہ طے ہو چکا کہ نیکی و بدی یکساں نہیں ہیں یہ طے ہو چکا کہ نیکی کا نتیجہ نیک ہوگا اور بدی کا بد۔

بچپن تاویل قد جفت القلم	بہر تحریریں ست بر غفل اہم
پس قلم نبوشت کہ ہر کار را	لاؤق آن ہست تا شیر و جہا
کجروی جفت القلم کج آیدت	راستی آری سعادت زایدت
چون بزوی دست شد جفت القلم	خورد بادہ مست شد جفت القلم
علم آری مدبری جفت القلم	عدل آری بر خوری جفت القلم
بلکہ آن معنی بود جفت القلم	نیست یکساں نزد او عدل و قسم
فرق بنہاد م میان خیر و شر	فرق بنہاد م ز بد و از بدتر
بادشاہی کہ بہ پیش تخت او	فرق نبود از این و ظلم خو
فرق نکند ہر دو یک باشد برش	شاہ نبود خاک تیرہ بر سرش
ذرہ گر جہد تو افسزون شود	در تر از مے خدا موزون شود
معنی جفت القلم کے این بود	کہ جفت اہم با وفا یکساں شود

بل جفا را ہم جفا جفت القلم وان وفارا ہم وفا جفت القلم
یہ تو مخالفین کے دلائل کا جواب تھا، مولانا نے اختیار کے ثبوت کے لیے جو دلائل
قائم کیے، انکی تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ ہر شخص کے دل میں اختیار کا یقین ہے اور گو سخن پروری کے موقع پر کوئی
شخص اس سے انکار کرے لیکن اسکے تمام افعال اور اقوال سے خود ظاہر ہوتا ہے کہ
وہ اختیار کا معترف ہے اگر کسی شخص کے سر پر چھپت ٹوٹ کر گرے تو اسکو چھپت پہ مطلق
غصہ نہیں آتا، لیکن اگر کوئی شخص اسکو پتھر پھینچ مارے تو اس شخص پر اسکو سخت غصہ آجیگا
یہ کیوں؟ صرف اسلیے کہ وہ جانتا ہے کہ چھپت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہیں اور آدمی
جسے پتھر پھینچ مارا تھا وہ فاعل مختار ہے۔

گر زسقف خانہ چوبے بشکند	بر تو افتد سخت مجروحست کند
بیچ خشمی آیدت بچوب مقف؟	بیچ اندر کین او باشی تو وقف
کہ چرا بر من زد و دستم شکست	یا چرا بر من قتاد و کروست
وان کہ قصد عورت تو می کند	صد ہزاران خشم از تو سرزند
و ربیاید سیل و زخت تو برد	بیچ با سیل آورد کینی خرد
گر بیاید باد و دستارت ربود	کے ترا با باد دل خشمی نمود
خشم در تو شد بیان اختیار	تا نگونی جب بریانہ اعتذار

ایک نہایت لطیف استدلال مولانا نے یہ کیا ہے کہ جانور تک جبر و قدر کے

مسئلہ سے واقف ہیں کوئی شخص اگر ایک کتے کو دور سے پتھر پھینچ مائے تو لوچوٹ پتھر کے ذریعے سے لگے گی لیکن گنا پتھر سے متعرض نہ ہوگا بلکہ اس شخص پر حملہ کریگا اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ کتابھی سمجھتا ہے کہ پتھر مجبور تھا اس لیے وہ قابل الزام نہیں جس شخص نے بہ اختیار اذیت دی وہ مواخذہ کے قابل ہے۔

ہچنین گر برسکے سنگے زنی	بر تو آرد حملہ گردی منٹنے
گر شتر بان، اشتری رامی زند	آن شتر قصد زندہ میکند
خشم اشتریست با آن چوباد	پس ز مختاری شتر بردہ است بو
عقل حیوانی چو دانست اختیار	این گواہی عقل انسان شرم دا
روشن ستاین لیک از طبع سحر	آن خورند چشم بر بند ز نور
چونکہ کلی میل آن نان خورد نیست	رو بہ تار یکی کند کہ روز نیست

۲۔ انسان کے تمام افعال و اقوال سے اختیار کا ثبوت ہوتا ہے ہم جو کسی کو کسی بات کا حکم دیتے ہیں کسی کام سے روکتے ہیں کسی پر غصہ ظاہر کرتے ہیں کسی کام کا ارادہ کرتے ہیں کسی فعل پر نادم ہوتے ہیں یہ تمام امور اس بات کی دلیل ہیں کہ ہم مخاطب کو اور اپنے آپ کو فاعل مختار خیال کرتے ہیں۔

اینکہ فروا آن کنم یا این کنم	این دلیل اختیارست ای صنم
وان یشیانی کہ خوردی از بدی	ز اختیار خویش گشتی متدی
جمله قرآن امر و نہی ست و عید	امر کردن سنگ مرمر را کہ دید

یہیچ دانایہیچ عاقل این کند؛ بالکونخ و سنگ خشم و کین کند
غیر حق را اگر نباشد اختیار خشم چون می آیدت بر جرم دار
چون ہی خواهی تو دندان برعد چون ہی بینی گناہ و برم و
یہیچ خشمی آیدت بر چوب سفت؛ یہیچ اندر کین او باشی تو وقت

۳۔ چہر کے ثبوت میں سب سے قوی استدلال جو پیش کیا جاتا ہے اور کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ خدا اگر ہمارے افعال کا فاعل نہیں تو مجبور ہے اور اگر قادر ہے تو ایک فعل کے دو فاعل نہیں ہو سکتے مہولانا نے اس شبہ کا ایسا جواب دیا جو جواب بھی ہے اور بجائے خود ثبوت اختیار پر مستقل استدلال بھی ہے وہ یہ کہ جو چہر جس چیز کے ذاتیات میں ہے وہ اس سے کسی حالت میں منفک نہیں ہو سکتی مصلع جب کسی آلہ سے کام لیتا ہے تو مصلع کی قوت فاعلہ آلہ کو با اختیار نہیں بنا سکتی جسکی وجہ یہ ہے کہ جمادیت جما و کی ذاتیات میں ہے اسلیے کسی فاعل مختار کا عمل اس کی جمادیت کو سلب نہیں کر سکتا،

اسی طرح قوت اختیاری بھی انسان کی ذاتیات میں سے ہے اس بنا پر وہ کسی حالت میں سلب نہیں ہو سکتی ہم سے جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو گو خدا ہمارے فعل پر قادر ہے لیکن جس طرح مصلع کا اثر آلہ سے جمادیت کو سلب نہ کر سکا اسی طرح خدا کی قدرت اور اختیار بھی ہماری قوت اختیار کو جو ہمارے ذاتیات میں سے ہے سلب نہیں کر سکتا،
قدرت تو بر جمادات ازبرد کے جمادی را از انہا نفی کرد

قدرتش بر اختیارات آنچنان نفی محنت و اختیاری ازان
 چونکہ گفتی کفر من خواہ و نیست خواہ خود را نیز تم میدان کہ بہست
 زان کہ بی خواہ تو خود کفر تو نیست کفر بی خواہش ^{خواہش} تناقض گفتنی ست

اخیر دوشعرون میں نہایت لطیف پیرایہ میں اشاعرہ اور جبریہ کے مذہب کو
 باطل کیا ہے، اشاعرہ کہتے ہیں کہ کفر اور اسلام سب خدا کی مرضی سے ہوتا ہے
 یعنی خدا ہی چاہتا ہے تو آدمی کافر ہوتا ہے اور خدا ہی چاہتا ہے تو مسلمان
 ہوتا ہے، مولانا فرماتے ہیں کہ ہاں یہ سچ ہے، لیکن جب تم یہ کہتے ہو کہ خدا کی مرضی
 سے آدمی کافر ہوتا ہے تو تمہارا یہ کہنا خود انسان کے مختار ہونے کی دلیل ہے، کیونکہ
 کوئی شخص ایسے کام کی وجہ سے کافر نہیں ہو سکتا جو بالکل اسکی قدرت اور اختیار
 میں نہ تھا، بلکہ محض مجبوراً وجود میں آیا، کافر ہونا ہی اسکی دلیل ہے کہ وہ کام اس نے
 قصد اور عمدتاً بہ اختیار و ارادہ کیا۔

زان کہ بے خواہ تو خود کفر تو نیست کفر بے خواہش تناقض گفتنی ست
 خواہش ^{خواہش}

تصوُّوت

عموماً یہ مسلم ہے کہ مثنوی کا اصلی موضوع، شریعت کے اسرار اور طریقت و حقیقت کے مسائل کا بیان کرنا ہے اس لیے پہلے ان الفاظ کے معنی سمجھنے چاہئیں ان میںون چیزونکی حقیقت خود مولانا نے دفتر پنجم کے دیباچہ میں لکھی ہے۔

”شریعت پنچون شمع است کہ راہ می نماید چون در راہ آمدی این فتن تو طریقت است و چون بہ مقصود رسیدی آن حقیقت است“

”حاصل آنکہ شریعت پنچون علم کیما آموختن است از استاد یا از کتاب و طریقت استعمال کردن دار و ماوس را در کیما مالیدن و حقیقت زرشدن مس“

یا مثال شریعت پنچون علم طب آموختن است و طریقت پرہیز کردن بموجب علم طب و دار و خوردن و حقیقت صحت یافتن“

یعنی مثلاً ایک شخص نے علم طب پڑھا یہ شریعت ہے دوا استعمال کی یہ طریقت ہے، مرض سے آفاقہ ہو گیا، یہ حقیقت ہے، حاصل یہ کہ شریعت علم ہے طریقت عمل، حقیقت عمل کا اثر ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت چار چیزون کا نام ہے اقرار زبانی اعتقاد قلبی، تزکیہ اخلاق، اعمال یعنی اوامر و نواہی۔

اعتقاد دین طریقہ سے پیدا ہوتا ہے تقلید سے۔ استدلال سے کشف و حال سے پہلی و نون قسمون کو شریعت کہتے ہیں، یعنی ان طریقون سے کسی کو اگر اعتقاد حاصل ہو تو کہا جائیگا

لہ تصوُّوت کے عنوان کو میں نے بہت مختصر لکھا ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ میں اس کو چہرے بالکل نابلد ہوں۔

کہ اسکو شرعی اعتقاد حاصل ہے تیسری قسم کا اعتقاد طریقت ہے یہ قسم بھی شریعت سے باہر نہیں، لیکن امتیازاً ایک خاص نام رکھ لیا گیا ہے، کیونکہ یہ اعتقاد سلوک و تصوف اور مجاہدہ و ریاضت کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔

اسی طرح تزکیہ اخلاق کے جو احکام شریعت میں مذکور ہیں انکا نام شریعت ہے، لیکن محض احکام کے جاننے سے تزکیہ اخلاق نہیں ہوتا، علماء ظاہر اخلاق کی حقیقت و ماہیت سے بخوبی واقف ہوتے ہیں لیکن خود انکے اخلاق پاک نہیں ہوتے، یہ مرتبہ مجاہدات اور قنائے نفس سے حاصل ہوتا ہے اور اسی کا نام طریقت ہے، تعمیل فرائض اور اجتناب منہیات کا بھی یہی حال ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شریعت اور طریقت دو متناقض چیزیں نہیں بلکہ دونوں میں جسم و جان، جسد و روح، ظاہر و باطن، پوست و مغز کی نسبت ہے۔

تصوف بھی دو جزوں سے مرکب ہے، علم عمل، عفت، مدین جن مسائل سے بحث کی جاتی ہے ان میں ذات و صفات باری کے متعلق جو مسائل ہیں، تصوف میں بھی انھی مسائل سے بحث ہوتی ہے، لیکن تصوف میں ان عقائد کی حقیقت اور طرح پر بیان کی جاتی ہے، چنانچہ اسکی تفصیل آگے آئیگی، یہی حصہ تصوف کا علمی حصہ ہے، لیکن تصوف کے اس حصہ میں جو چیز اصلی ماہہ الامتیاز ہے، یہ ہے کہ اس میں علم اور ادراک کا طریقہ عام طریقہ سے مختلف ہے، تمام حکما اور علما کے نزدیک اور اک کا

لے تفصیل قاضی سنا، اصحاب پانی پتی کے مکتوب ششم سے ماخوذ ہے۔

ذریعہ حواس ظاہری اور باطنی یعنی حافظہ، تخیل، حس مشترک وغیرہ ہیں، لیکن ربابِ
تصوف کے نزدیک ان وسائل کے سوا، ادراک کا ایک اور بھی ذریعہ ہے حضرات
صوفیہ کا دعویٰ ہے کہ مجاہدہ، ریاضت، مراقبہ اور تصفیہ قلب سے ایک اور حاشہ
پیدا ہوتا ہے جس سے ایسی باتیں معلوم ہوتی ہیں جو حواس ظاہری و باطنی سے
معلوم نہیں ہوتیں، امام غزالی نے اسکی یہ تشبیہ دی ہے کہ مثلاً ایک حوض ہے
جس میں نلون اور جدولون کے ذریعہ سے باہر سے پانی آتا ہے، یہ گویا علوم ظاہری
ہیں، لیکن خود حوض کی تہ میں ایک سوت بھی ہے جس سے فوارہ کی طرح پانی اُچھلتا
اور حوض میں آتا ہے، یہ علم باطن ہے، یہی علم ہے جسکو علم لدنی اور کشف اور علم غیبی
کہتے ہیں، اور یہی علم ہے جو انبیاء اور اولیاء کے ساتھ مخصوص ہے۔

انبیاء اور اولیاء میں فرق یہ ہے کہ انبیاء میں یہ علم نہایت کامل اور فطری ہوتا ہے،
یعنی مجاہدہ اور ریاضت کا محتاج نہیں ہوتا، بخلاف اسکے اولیاء کو مجاہدات
اور ریاضات کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

اہل ظاہر اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ تحقیقات علمیہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ انسان کو
جو علم ہوتا ہے صرف اس طرح ہوتا ہے کہ وہ اشیاء خارجی کو کسی خاصہ سے محسوس
کرتا ہے، پھر اس قسم کی بہت سی چیزوں کو محسوس کر کے انہیں قدر مشترک پیدا کرتا، ہی
جسکو کلی کہتے ہیں، پھر انہی جزئیات و کلیات کے باہمی نسبت اور مقابلہ سے سیکڑوں
ہزاروں نئی نئی باتیں پیدا کرتا ہے، لیکن ان تمام معلومات کی اصلی بنیاد حواس ہی

ہوتے ہیں اسکو الگ کر دیا جائے تو تمام سلسلہ بیکار ہو جاتا ہے اسلئے حضرت صوفیہ کا یہ دعویٰ کہ جو اس کے سوا کوئی اور ذریعہ ادراک بھی ہے تحقیقات علمی کے خلاف ہے۔
حضرات صوفیہ کا جواب یہ ہے کہ ع ذوق این بادہ نہ دانی بخدا تاناہ چشی۔

حضرات صوفیہ کہتے ہیں کہ جب طرح علوم ظاہری کے سیکھنے کا ایک خاص طریقہ مقرر ہے جسکے بغیر وہ علوم حاصل نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح اس علم کا بھی ایک خاص طریقہ ہے، جب تک اس طریقہ کا تجربہ نہ کیا جائے اسکے انکار کرنے کی وجہ نہیں یہ امر مسلم ہے کہ بہت سے مسائل علمی ایسے ہیں جنکو کسی خاص حکیم یا عالم نے دریافت کیا اور اور لوگ صرف انکی شہادت کی بنا پر ان مسائل کو تسلیم کرتے ہیں اسی قیاس پر جب سیکڑوں بزرگ جنکے فضل و کمال صدق و دیانت و وقت نظر اور حدت ذہن سے کوئی انکار نہیں کر سکتا مثلاً حضرت بایزید بسطامی سلطان ابوسعید امام غزالی شیخ محی الدین اکبر شیخ سعدی۔ ملا نظام الدین شاہ ولی اللہ وغیرہ وغیرہ نہایت وثوق اور اذعان سے اس بات کی شہادت دے رہے ہیں کہ علم باطن جو اس سے بالکل جداگانہ چیز ہے تو انکی اس شہادت پر کیوں نہ اعتبار کیا جائے سیکڑوں ایسے علما گذرے ہیں جن کو علم باطن سے قطعاً انکار تھا لیکن جب وہ اس کو چہرین آئے اور خود اپنی وہ حالت طاری ہوئی تو وہ سب سے زیادہ اسکے معترف بن گئے۔

چونکہ یہ مسئلہ تصوف کے تمام علمی مسائل کی بنیاد ہے اسلئے مولانا نے اسکو بار بار بیان کیا ہے اور مختلف مثالوں سے سمجھایا ہے کہ ارباب ظاہر کا اس سے منکر ہونا

ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک بچہ مسائل فلسفہ سے انکار کرتا ہے یا اس کے سمجھنے سے
قاصر ہے چنانچہ مختلف مقامات سے ہم اس کے متعلق مثنوی کے اشعار نقل کرتے ہیں

آینہ دل چون شود صافی و پاک نقشہا بینی برون از آب خاک

پیچ حستی ہست جز این پیچ جس آن چو ز ترس رخ و این جسہا چوس

ای بروہ رخت حسن با سوی غیب دست چون موسی برون آور حبیب

تو ز صدینہ یوغ شربت می کشی ہر چہ زان صد کم شود و کاہد خوشی

چون بگویشید از درون چشمہ سنی ز اجتناب چشمہ با گردی غمی

قلعہ را چون آب آید از برون در زمان امن باشد بر فرازون

چونکہ دشمن گرد آن حلقہ کند تا کہ اندر خون شان غرقہ کند

آب بیرون را بر دندان سپاہ تا نہا شد قلعہ را زان ہائناہ

آن زمان یک چاہ شوری اندرون بہ ز صد جیون شیرین در برون

علم کان نبود ز مہو بے و ہطہ آن نیاید پچھو رنگ ماضطہ

پچھو موسی نور کے ماند حبیب سخرہ استاد و شاگرد کتیب

خویش را صافی کن از اوصاف خود تا بینی ذات پاک صاف خود

بینی اندر دل علوم نبیا بے کتاب بے معید و اوستا

بے صحیحین و احادیث و رواۃ بلکہ اندر مشرب آب حیات

رومیان آن صوفیانند امی لہر نے ز تکرار و کتاب و نے ہنر

پاک ز آرزو حرص و بخل و کینه با	لیک صیقل کرده اند آن سینه با
صورت بے منتہا را قابل است	آن صفائی آئینہ و صفی است
آئینہ دل راست در مضمون جیب	صورتی بی صوتی بی حد غیب
بے حجابی می نماید روبرو	تا ابد ہر نقش نو کا مدبر او
گوش و بینی چشم می تاند شدن	پس بدانکہ چونکہ رستی از بدن
چشم گرد و موہوے عارفان	رہت گفت ستان شمشیر بن ہا
ور نہ خواب اندر نہ دیدی کس صورت	علت دیدن مدان پیہ ای سپر
نسبتش بخشید خلاق و دود	نور را با پیہ خود نسبت نبود
صیقلی کن صیقلی کن صیقلی	پس چو آہن گر چہ تیرہ میکی
اندر او ہر سو طبعی سیمبر	تا دلت آئینہ گردد پر صورت
صیقلے آن تیرگی از روی دود	آہن ار چہ تیرہ و بے نور بود
صیقلش کن زانکہ صیقل گیرہ است	گر تن خاکی غلیظ و تیرہ است
عکس حوری ملک در وی جہد	تا درو اشکال غیبی رود ہد
کہ بدان روشن شود دل اوراق	صیقل عقلت بدان دواہست حق

توحید

وحدۃ الوجود

با وحدت حق، ز کثرت خلق چہ پاک صد جائے اگر گرہ ز فی رشتہ کیست
 علمائے ظاہر کے نزدیک تو توحید کے یہ معنی ہیں کہ ایک خدا کے سوا کوئی اور خدا
 نہیں، نہ خدا کی ذات و صفات میں کوئی اور شریک ہے لیکن تصوف کے لغت
 میں اس لفظ کے معنی بدل جاتے ہیں حضرات صوفیہ کے نزدیک توحید کے یہ معنی
 ہیں کہ خدا کے سوا اور کوئی چیز عالم میں موجود ہی نہیں، یا یہ کہ جو کچھ موجود ہے سب خدا ہی
 ہے اس کو ہمہ اوست کہتے ہیں یہ مسئلہ اگرچہ تصوف کا اصول موضوعہ ہے لیکن اسکی
 تعبیر اس قدر نازک ہے کہ ذرا سا بھی انحراف ہو تو یہ مسئلہ بالکل الجھا دے ل جاتا ہے
 اس لیے ہم اسکو ذرا تفصیل سے لکھتے ہیں،

صوفیہ اور اہل ظاہر کا پہلا ماہہ الاختلاف یہ ہے کہ اہل ظاہر کے نزدیک خدا سلسلہ کائنات
 سے بالکل الگ ایک جدا گانہ ذات ہے، صوفیہ کے نزدیک خدا سلسلہ کائنات سے
 الگ نہیں، اس قدر تمام صوفیہ کے نزدیک مسلم ہے لیکن اسکی تعبیر میں اختلاف ہے، ایک
 فرقہ کے نزدیک خدا وجود مطلق اور ہستی مطلق کا نام ہے، یہ وجود جب تشخصات اور
 تعینات کی صلوٰت میں جلوہ گر ہوتا ہے تو ممکنات کے اقسام پیدا ہوتے ہیں۔

چو ہستی مطلق آمد در عبارت بہ لفظ "من" کنند از وی اشارت

جس طرح حجاب اور موج مختلف ذاتیں خیال کی جاتی ہیں لیکن در حقیقت انکا وجود

بجز پانی کے اور کچھ نہیں۔

گفتم از وحدت کثرت سخنی گوئی بہ رمز گفت موج و کف گرد آب ہما نادر است
یہ تشبیہ کیس قدر ناقص تھی کیونکہ حباب میں تنہا پانی نہیں بلکہ ہوا بھی ہے اسلئے
ایک اور نکتہ دان نے اس فرق کو بھی مٹا دیا۔

با وحدت حق از کثرت خلق چہ پاک صد جے اگر گرہ زنی رشتہ یکبست

دھاگے میں جو گرہیں لگا دی جاتی ہیں اُنکا وجود اگر چہ دھاگے سے متمايز نظر آتا ہے
لیکن فی الواقع دھاگے کے سوا اگر کوئی زائید چیز نہیں صرف صورت بدل گئی ہے۔
دوسرے فرقہ نے وحدت وجود کے یہ معنی قرار دیے ہیں کہ مثلاً آدمی کا جو سایہ پڑتا ہے وہ
اگرچہ بظاہر ایک جدا چیز معلوم ہوتا ہے لیکن واقع میں اسکا کوئی وجود نہیں جو کچھ ہے
آدمی ہی ہے اسی طرح اہل میں ذات باری موجود ہے ممکنات جس قدر موجود ہیں
سب اسی کے اظلال اور پرتو ہیں اسکو توحید شہودی کہتے ہیں۔

وحدت وجود اور وحدت شہود میں یہ فرق ہے کہ وحدت وجود کے لحاظ سے ہر چیز کو
خدا کہہ سکتے ہیں جس طرح حباب اور موج کو پانی بھی کہہ سکتے ہیں لیکن وحدت شہود میں
یہ اطلاق جائز نہیں کیونکہ انسان کے سایہ کو انسان نہیں کہہ سکتے وحدت وجود کا
مسئلہ بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے اور اہل ظاہر کے نزدیک تو اسکے قائل کا وہی صلہ
ہے جو منصور کو دار پر ملا تھا لیکن حقیقت یہ ہے کہ وحدت وجود کے بغیر چارہ نہیں
اس مسئلہ کے سمجھنے کے لیے پہلے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہیے۔

(۱) خدا قدیم ہے۔

(۲) قدیم حادث کی علت نہیں ہو سکتا، کیونکہ علت اور معلول کا وجود ایک ساتھ ہوتا ہے اس لیے اگر علت قدیم ہو تو معلول بھی قدیم ہوگا۔

عالم حادث ہے۔

اب نتیجہ یہ ہوگا کہ خدا عالم کی علت نہیں ہو سکتا، کیونکہ خدا قدیم ہے اور قدیم حادث کی علت نہیں ہو سکتا، اور چونکہ عالم حادث ہے اس لیے اس کی بھی علت نہیں ہو سکتا۔

اس اعتراض سے بچنے کے لیے اربابِ ظاہر نے یہ پہلو اختیار کیا ہے کہ خدا کا ارادہ یا اس ارادہ کا تعلق حادث ہے اس لیے وہ عالم کی علت ہے لیکن سوال پھر پیدا ہوتا ہے

کہ خدا کے ارادہ یا ارادہ کے تعلق کی علت کیا ہے کیونکہ جب ارادہ یا اس کا تعلق حادث ہے تو وہ علت کا محتاج ہوگا اور ضرور ہے کہ یہ علت بھی حادث ہو، کیونکہ حادث

کی علت حادث ہی ہوتی ہے اور چونکہ علت حادث ہے تو اس کے لیے بھی علت کی ضرورت ہوگی، اب یہ سلسلہ اگر الی غیر انتہائیہ چلا جائے تو غیر متناہی کا وجود لازم آتا ہے

جس میں متکلیف اور اربابِ ظاہر کو انکار ہے اور اگر کسی علت پر ختم ہو تو ضرور ہے کہ یہ علت قدیم ہو، کیونکہ حادث ہوگی تو پھر سلسلہ آگے بڑھیکا، قدیم ہونے کی حالت میں

لازم آئیگا کہ قدیم حادث کی علت ہو اور یہ پہلے ہی باطل ثابت ہو چکا ہے اس بنا پر تین صورتوں سے چارہ نہیں۔

۱۔ عالم قدیم اور رازی ہے اور باوجود اسکے خدا کا پیدا کیا ہوا ہے لیکن جب

خدا بھی قدیم اور ازلی ہے تو دوازی چیزوں میں سے ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کہنا ترجیح بلامرجح ہے۔

۲۔ عالم قدیم ہے اور کوئی اسکا خالق نہیں، یہ محدود اور دہریوں کا مذہب ہے۔
 ۳۔ عالم قدیم ہے لیکن وہ ذات باری سے علیحدہ نہیں، بلکہ ذات باری ہی کے مظاہر کا نام عالم ہے حضرات صوفیہ کا یہی مذہب ہے اور اسپر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا، کیونکہ تمام مشکلات کی بنیاد اسپر ہے کہ عالم اور اسکا خالق، دو جدا گانہ چیزیں اور ایک دوسرے کی علت و معلول ہیں، غرض فلسفہ کی رو سے تو صوفیہ کے مذہب کے بغیر چارہ نہیں، البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شریعت اور نصوص قرآنی اسکے خلاف ہیں، لیکن یہ شبہ بھی صحیح نہیں، قرآن مجید میں بہ کثرت اس قسم کی آیتیں موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ظاہر و باطن اول و آخر جو کچھ ہے خدا ہی ہے۔
 ہوا اول ہوا آخر ہوا الظاہر ہوا الباطن۔

مولانا، وحدت وجود کے قائل ہیں، انکے نزدیک تمام عالم اسی ہستی مطلق کی مختلف شکلیں اور صورتیں ہیں، اس بنا پر صرف ایک ذات واحد موجود ہے اور تعدد جو محسوس ہوتا ہے محض اعتباری ہے چنانچہ فرماتے ہیں

گر ہزاران اندیک کس پیش نیست	جز خیالاتِ عدواندیش نیست
بحر وحدانی است جفتِ زوج نیست	گوہر و ماہیش غیر موج نیست
نیست اندر بحر شرک پیچ پیچ	لیک با حول چہ گویم پیچ پیچ

اصل بیندویدہ چون اکل بود دوہمی بیند چومردا حول بود
چونکہ جفتِ احولا نیم امی شمن لازم آید مشرکانہ دم زدن
این دوئی اوصافِ ید حول ^{۱۲}ست ورنہ اول آخر آخر اول است
کل شیء ماخلّا اللہ باطل ان فضل اللہ غنم باطل

وحدت وجود کی صورت میں بھی یہ امر بحث طلب رہتا ہے کہ ذات باری اور مظاہر کائنات میں کس قسم کی نسبت ہے مولانا کی یہ رائے ہے کہ ذات باری کو ممکنات کے ساتھ جو خاص نسبت اور تعلق ہے وہ قیاس اور عقل میں نہیں آسکتا، نہ کیف و کم کے ذریعے سے بیان کیا جاسکتا ہے۔

اتصالی بے تحیّف۔ بی قیاس ہست بُ الناس باجانِ ناس
مولانا فرماتے ہیں کہ اسقہ مسلم ہے کہ جان کو جسم سے بصارت کو روشنی سے خوشی کو دل سے غم کو جگر سے خوشبو کو شامہ سے گویائی کو زبان سے ہوا پرستی کو نفس سے شجاعت کو دل سے ایک خاص تعلق ہے لیکن یہ تعلق بچوں و بے چگون ہے اسی طرح خدا کو ممکنات سے جو نسبت ہے وہ کیف اور کم سے بری ہے۔

آخر این جان با بدن پیوستہ است بیچ این جان با بدن بانستہ است
تاب فی رحمتِ باپیہ است جفت نور دل در قطرہ خونی نہفت
رائحہ در انف منطوق در لسان لہو در نفس ہشجاعت در حبان
شادی اندر گردہ و غم در جگر ^{۱۳} عقل چون شمع درون مغز سر ^{۱۴}

این تعلقانہ بی کیف ستے چون؟
 عقلہا در دانش چوئے زبون
 ایک اور موقع پر فرماتے ہیں۔

قرب چون است عقلت را بتو
 نیست آن جنبش کہ در صبح ترست
 نیست از پیش و پس و فصل و علو
 پیش آج یا پیش بلچہ رہست
 وقت خوابے مرگ زوی میرود
 وقت بیداری قرینش می شود
 نور چشم و مرد مک در دیدہ است
 از چہ راہ آید بغیر شش جہت
 ان تشبیہات کے بعد کہتے ہیں۔

بے تعلق نیست مخلوئے بہ او
 زانکہ فصل وصل نبود در میان
 آن تعلق بہست چون ای عمو
 غیر فصل و وصل نندیشد گمان
 بے تعلق را خرو چون پے برو
 بستہ فصل ست وصل ست این خرد
 بے جہت ان عالم امر و صفات
 عالم خلق ست حس ہا و جہات
 بی جہت وان عالم امر ای صنم
 جان بتو نزدیک و تو دوری ازو
 آنکہ حق ست اقرب از جبل اورید
 قرب حق را چون بدانی ای عمو
 تو فکندی تیر فکر ت را بعید

محکم دلائل سے مزین و متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ
 بڑے بڑے حکما کا وہی مذہب ہے حکماءِ یورپ کہتے ہیں کہ عالم بین تین چیزیں
 محسوس ہوتی ہیں، مادہ، قوت اور عقل (دو ژوم) یہ عقل تمام اشیاء میں اسی طرح

جاری و ساری ہے جس طرح انسان کے بدن میں جان اسی عقل کا اثر ہے کہ تمام
 سلسلہ کائنات میں ترتیب اور نظام پایا جاتا ہے غرض تمام عالم ایک شخص واحد ہے
 اور اس شخص واحد میں جو عقل ہے وہی خدا ہے جس طرح انسان باوجود متعدد الاعضا
 ہونے کے ایک شخص واحد خیال کیا جاتا ہے اسی طرح عالم باوجود ظاہری تعدد اور
 تجزیہ کے شے واحد ہے اور جس طرح انسان میں ایک ہی عقل ہے اسی طرح تمام عالم
 کی ایک عقل ہے اور اسی کو خدا کہتے ہیں۔

مقامات سلوک - تصوف اور سلوک کے جو اہم مقامات ہیں مثلاً مشاہدہ - فکر حیرت - بقا فنا - فناء الفنا - جہد توکل - وغیرہ ان سب کو مولانا نے شتوی میں نہایت عمدگی اور خوبی سے لکھا ہے۔ لیکن اگر ان سب کو لکھا جائے تو یہ حصہ تقریباً کے بجائے خود تصوف کی ایک مستقل کتاب بن جائیگا، اس لیے ہم نوٹہ کے طور پر صرف ایک مقام فنا کی حقیقت کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔

مقام فنا کی نسبت لوگوں کو نہایت سخت غلطیاں واقع ہوتی ہیں یہی مقام ہے جسکی بنا پر منصور نے دار کے منبر پر اپنا الحق کا خطبہ پڑھا تھا جو لوگ سرے سے تصوف کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ انسان خدا کیونکر ہو سکتا ہے اور اگر ہو سکتا ہے تو فرعون نے کیا جرم کیا تھا کہ کافر اور مرتد ٹھہرا، صوفیہ میں سے بھی اکثر اس لحاظ سے منصور کے دعویٰ کو غلط سمجھتے ہیں کہ ہستی مطلق اور ممکنات میں تعین اور تشخص کا جو فرق ہے وہ کسی حالت میں مٹ نہیں سکتا چنانچہ شیخ محی الدین اکبر نے فتوحات مکیہ میں صاف تصریح کی ہے اور اسی بنا پر کہا گیا ہے ع گرفت فرق مراتب نہ کنی زندیقی۔

مولانا نے اس نکتہ کو نہایت خوبی سے حل کیا ہے تفصیل اسکی حسب ذیل ہے۔ لیکن تفصیل سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہیے کہ تصوف دراصل تصحیح خیال کا نام ہے یعنی جو خیال قائم کیا جائے وہ اصل حالت بن جائے مثلاً اگر توکل کا مقام درپیش ہو تو یہ حالت طاری ہو جائے کہ انسان تمام عالم سے قطعاً بے نیاز ہو جائے اسکو صاف نظر آئے کہ جو کچھ ہوتا ہے پر وہ تقدیر سے ہوتا ہے جس طرح کٹ پیلیون کے تماشے میں

جس شخص کی نظر تارون پر ہوتی ہے اسکو نظر آتا ہے کہ تیلیان گوسیکڑون طسح کی حرکت کر رہی ہیں لیکن انکو فی نفسہ حرکت میں مطلق دخل نہیں ہے بلکہ یہ تمام کرشمے اسے ہیں جو تارون کو حرکت دے رہا ہے اسی طرح عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے ایک ٹچھے باز گیر کے اشارون پر ہو رہا ہے۔

اس امر کو جانتے سب ہیں لیکن جس شخص پر یہ حالت طاری ہوتی ہے وہ درحقیقت تمام عالم سے بے نیاز ہو جاتا ہے بلکہ رفتہ رفتہ اسکی قوت ارادی سلب ہوتی جاتی ہے اور وہ بالکل اپنے آپ کو رضاء آئی پر چھوڑ دیتا ہے ایک صوفی سے کسی نے پوچھا کہ کیسی گذرتی ہے بولے کہ آسمان میری ہی ماضی پر حرکت کرتا ہے ستارے میرے ہی کمنے کے موافق چلتے ہیں زمین میرے ہی حکم سے دائے اگاتی ہے بادل میرے ہی اشارون پر برستے ہیں سائل نے تعجب سے پوچھا کہ یہ کیونکر فرمایا کہ میری کوئی خواہش نہیں بلکہ جو کچھ وقوع میں آتا ہے وہی میری خواہش ہے اس لیے جو کچھ ہوتا ہے میری ہی خواہش کے موافق ہوتا ہے۔

اس بنا پر فنا کی یہ حقیقت ہے کہ سالک اپنی ہستی کو بالکل مٹائے اور ذات آئی میں فنا ہو جائے یہی مقام ہے جس میں منصور نے انا الحق اور حضرت بایزید بطامی نے سبحانی اعظم شانی کہا تھا اور اس حالت میں ایسا کنا محل الزام نہیں

مجموعہ شبستری نے اس نکتہ کو ایک نہایت عمدہ تشبیہ سے سمجھایا ہے وہ کہتے ہیں

روا باشد انا الحق از درختی چرانہ بود دروا از نیک بنختی

یہ ظاہر ہے کہ حضرت موسیٰ نے درخت پر جو روشنی دیکھی تھی وہ خدا نہ تھی لیکن اُس سے آواز آئی کہ ”انار بک“ یعنی میں تیرا خدا ہوں جب ایک درخت کو خدائی کا دعوے اس بنا پر جائز ہے کہ وہ خدا کے نور سے منور ہو گیا تھا تو انسان جو قدرت الہی کا سب سے بڑا منظر ہے ایک خاص مقام پر پہنچ کر کیوں یہ دعویٰ نہیں کر سکتا؟

مولانا نے اس مقام کو مختلف تشبیہوں سے سمجھایا ہے۔ عوام کو اعتقاد ہے کہ انسان پہ جب کبھی کوئی جن مسلط ہو جاتا ہے تو اس وقت وہ جو کچھ کہتا ہے یا کرتا ہے وہ اس جن کا قول و فعل ہوتا ہے جب جن کے تسلط میں یہ حالت ہوتی ہے تو نور الہی جس شخص پر چھا جائے اُسکی یہ حالت کیوں نہ ہوگی۔

چون پری غالب شود بر آدمی	گم شود از مرد و صفتِ مردی
ہر چہ گوید آن پری گفتہ بود	زین سری نہ زان سری گفتہ بود
خوی اورفتہ پری خود او شدہ	ترک بے الہام تازی گوشہ
چون بخود آید نہ و اندیک لغت	چون پری اہست این ذات و صفت
پس خداوند پری و آدمی	از پری کی باشدش آخر کمی
چون پری این دم و قانون بود	کردگار آن پری خود چون بود

اس سے زیادہ صاف تشبیہ یہ ہے کہ انسان شراب کی حالت میں جب کوئی بدستی کی بات کہتا ہے تو لوگ کہتے ہیں کہ اس وقت یہ شخص نہیں بولتا بلکہ شراب بول رہی ہے۔

در سخن پرداز داز نو یا کہن تو بگوئی ”بادہ گفت ستاین سخن

بادہِ رامی بود این شر و شور نور حق را نیست این فرہنگ زور
گرچہ قرآن از لب پیغمبر است ہر کہ گوید حق نگفت او کافر است
مولانا نے ایک اور مثال میں اس مسئلہ کو سمجھایا ہے وہ یہ کہ لوہا جب آگ میں گرم کیا جاتا ہے
اور سرخ ہو کر آگ کا ہمزگ بن جاتا ہے تو گو وہ آگ نہیں ہو جاتا لیکن اُس میں تمام جہتیں
آگ کی پائی جاتی ہیں، یہاں تک کہ کہتے ہیں کہ آگ ہو گیا، فنا فی اللہ کے مقام
میں انسان کی بھی یہی حالت ہوتی ہے۔

رنگِ آہن محو رنگِ آتش است ز تشی می لافہ و خامش و شست
چون بہ سرخی گشت همچون زرکان پس انا النار است لافش و بی بان
شد ز رنگ و طبع آتش محشم گوید اُو من آتشم من آتشم
آتشم من گر ترا شکست وطن آزمون کن دست را بر من بن
آتشم من، بر تو گر شد مشتبہ روی خود بر روی من یکدم نہ
آدمی چون نور گیر داز خدا ہست مسجود ملائک زاجتبا
اسی مسئلہ کو ایک اور پیرایہ میں ادا کیا ہے۔

نانِ مردہ چون حرفِ جان بود زندہ گرد و نان و عینِ آن شود
دزمک زارِ آخرِ مردہ فتاد آن خرمی و مردگی کیسوںہاد
این نمک زارِ جسمِ ظاہر است خود نمک زارِ معانی دیگر است
چونکہ یہ مقام یعنی فنا سلوک کا سب سے اخیر اور سب سے افضل تر مقام ہے مولانا نے بار بار

مختلف موقعوں پر اسکی شرح کی ہے اور بیان کیا ہے کہ جب تک یہ مرتبہ حاصل نہ ہو عشق اور محبت الہی نامتام ہے اور یہی مرتبہ ہے جس کو صوفیہ توحید سے تعبیر کرتے ہیں۔

چون انای بندہ لاشد از وجود	پس چہ باشد تو بندیش ای وجود
چون بمر دم از حواس بوالبشر	حق مرا شد سمع و ادراک و بصر
ہست معشوق آنکہ ویک تو بود	مبدء وہم منتہایت او بود
تا زہر و از شکر تو گذری	از گل وحدت کجا بوی بری
صبنۃ اللہ ہست رنگِ ختم ہو	رنگہا یک رنگ گردند اندرو
طالب سبغ غالب ستان کردگا	کہ زہستی ہا بر آرد او دمار
تا نداند غیر او در کار گاہ	مَنْ عَلَيْنَا فَاَنْ بَرین باشد گاہ

نکتہ! وجود اسکے کہ مولا تا وحدت وجود کے قائل اور مقام فناء میں مستغرق تھے تاہم اسکا یہ مذہب ہے کہ یہ مقام ایک وجدانی اور ذوقی چیز ہے جس شخص پر یہ حالت طاری نہ ہو اسکو یہ الفاظ استعمال نہ کرتے چاہئیں چنانچہ فرعون اور منصور کا اختلاف حالت اسی پر مبنی ہے۔

آن انا ہی وقت گفتن لغت ست	وان انا در وقت گفتن رحمت ست
فرعون ۱۲	منصور ۱۲

عبادت | ارباب تصوف کے نزدیک عبادت کا مفہوم اُس سے الگ ہے جو عام علما اور ارباب ظاہر بیان کرتے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک عبادت ایک قسم کی مزدوری ہے جسکے صلہ کی توقع ہے یا تعمیل حکم ہے جسکے بجائے لانے سے سزا کا خوف ہے لیکن تصوف میں عبادت کے معنی یہ ہیں کہ بغیر کسی توقع یا خوف کے محض محبت الہی اسکا باعث ہو۔

ابتداء میں بچہ مکتب میں جاتا ہے تو یا جبراً جاتا ہے یا اس وجہ سے کہ اسکو انعام اور صلہ کا لالچ ہوتا ہے لیکن جب جوان ہوتا ہے اور اسکے ساتھ اسکو علم کا ذوق پیدا ہو جاتا ہے تو وہ خوف و طمع کی بنا پر مکتب میں نہیں جاتا بلکہ علم کا ذوق اسکو مجبور کرتا ہے یہاں تک کہ جب علم کا خوب چسکا پڑ جاتا ہے تو اسکو اگر مکتب میں جانے سے روکا جائے تب بھی نہیں ترک سکتا حضرات صوفیہ کے نزدیک اسی قسم کی عبادت کا نام عبادت ہے۔

ہر مقلد را درین رہ نیک و بد	ہمچنان بستہ بہ حضرت می کشد
جملہ در بنجیہ زیم و ہستلا	می روند این رہ بغیر اولیا
می کشند این راہ را بیگانہ وار	جز کسانے واقف اسرار کار
جد کن تا نور تو رخشان شود	تا سلوک و خدمت آسان شود
کو دوکان امی بری مکتب بہ زور	زان کہ ہستند از فوالد حشیم کور
چون شود واقف بہ مکتب میرود	جانش از رفتن شگفتہ می شود
می رود کو دوک بہ مکتب بیچ تیج	چون نہ دید از مزد کار خویش تیج
چون کند در کیسہ دانگی دست مزد	انگی بے خواب گرد و شب چہ دزد

ایتنا کر ہا مقلد گشتہ را	ایتیا طو عاصفا بسر شستہ را
این محبت حق ز بہر علتے	وان دگر را بی غرض خود خلعتے
این محبت دایہ لیک از بہر شیر	وان دگر دل دادہ بہر این ستیر
طفل را از حسن او آگاہ نے	غیر شیر او را از وودخواہ نے
وان دگر خود عاشق دایہ بود	بے غرض در عشق یک رایہ بود
پس محبت حق بہ تقلید وہ ترس	دفتر تقلید می خواند بہ درس
وان محبت حق ز بہر حق کجاست	کہ ز اغراض وز علتہا جداست

اسی بنا پر ارباب ظاہر عبادات کے لیے اوقات معینہ کے پابند ہیں لیکن اہل دل کے لیے ہر وقت عبادت کا وقت ہے انکے لیے رات کے تمام اوقات بھی عبادت کے لیے بس نہیں کرتے۔

ہنچ وقت آمد نماز رہنمون	عاشقان ش را صلوتہ دامنون
نہ بہ ہنچ آرام گیر و آن خمار	راست گویم نہ بہ صد نہ صد ہزار
نیست ز رغبان نشان عاشقان	سخت مستقی است جان عاشقان
نیست ز رغبان طریق ماہیان	ز آنکہ بے دریا نہ دار و انس جان
آب این دریا کماہل بقعہ ایست	باخمار ماہیان یک جرعہ ایست
یکدم ہجران بر عاشق چو سال	وصل سالی متصل پیشین خیال
عشق مستقی است مستقے طلب	در پی ہم این آن چون وزر و شب

بیچ کس باخویش ز رغباً نمود؟ بیچ کس باخو و بہ نوبت یار بود؟
 اسی بنا پر عبادات کے متعلق جو احکام اور شرائط ہیں، علمائے ظاہر اُنکے ظاہری
 معنی لیتے ہیں، لیکن صوفیہ اُنکو اس نگاہ سے دیکھتے ہیں کہ وہ اصل معنی کے لیے بجائے
 الفاظ اور عنوان کے ہیں۔

مثلاً نماز کے لیے طہارت شرط ہے، علمائے ظاہر کے نزدیک اسکی حقیقت صرف
 اس قدر ہے کہ انسان کا جسم اور لباس بول و براز وغیرہ سے پاک ہو، لیکن صوفیہ کے
 نزدیک اسکا اصل مقصد دل کی صفائی اور پاکی ہے۔

در شریعت ہست مکروہ امی کیا	شریعت میں اندھے کا امام ہونا
در امامت پیش کردن کور را	مکروہ ہے
کور را پرہیز نہ بود از قدر	اسکی وجہ یہ ہے کہ اندھا تجا سے بچ نہیں سکتا
چشم باشد اصل پرہیز و حذر	کیونکہ پرہیز اور احتیاط کا درپہ آٹھ ہے
کور ظاہر در نجاست ظاہرست	ظاہر کا اندھا ظاہری نجاست میں مبتلا ہے
کور باطن در نجاست سرست	لیکن دل کا اندھا باطنی نجاست میں گرفتار ہے
این نجاست ظاہر از آب رود	ظاہری نجاست پانی سے زائل ہو جاتی ہے
وان نجاست باطن افزون میشود	لیکن باطنی نجاست اور بڑھتی ہے
چون نجس خواندست کافر از خدا	خدا نے کافروں کو نجس کہا ہے
آن نجاست نیست در ظاہر و را	ظاہری نجاست کے لحاظ سے نہیں کہا

اسی طرح نماز کے ارکان و اعمال کی حقیقت یہ ہے

معنی تکبیر این ست لے اُمیم
وقت فجر اللہ اکبر سیکنے^{۱۱}
در قیام این نکتہ ہا دار و رجوع
قوت استادن از خجلت نماید
کامی خدائیش تو اقر بان شدیم
ہمچنین در زوَجِ نفسِ کشتن
وز خجالت شد و اما اندر رکوع
در رکوع از شرم تسبیحی بخواند
باز فرمان می رسد بر دوار سر
از رکوع و پاسخ حق برے شمر

اسی طرح اور ارکان نماز کی حقیقت بیان کر کے مولانا فرماتے ہیں۔

در نماز این خوش اشارتہا بہ بین
بچہ بیرون آرا از بیضہ نماز
تا بدانی کان بخوابد شدیقین
سر من چون مرغ بے لعظیم ساز
روزہ، ارباب ظاہر کے نزدیک، فاقہ کا نام ہے لیکن حضرات صوفیہ
کے نزدیک اس کی یہ حقیقت ہے۔

ہست روزہ ظاہر امساک طعام	ظاہری روزہ یہ ہے کہ کھانا نہ کھایا جائے۔
روزہ معنی توجہ وان تمام	لیکن معنوی روزہ توجہ الی اللہ کا نام ہے
این دہان بند و کہ چہ خوری کم خورد	ظاہری روزہ دار و موٹھ بند کر لیا ہے کہ کوئی چیز نہ کھا
وان بہ بند و چشم و غیر می نگرد	لیکن معنوی روزہ دار و آنکھیں بند کر لیا ہے کہ خدا کو سلیقہ نظر نہ دے
ہست گربہ روزہ دار اند صیام	بلکہ بھی روزہ رکھتی ہے۔
خفتہ کردہ خویش بر صید عام	خوشکار کرنے کے لیے چپ چاپ بیٹ جاتی ہو

۱۰ اس فوخیال سے سیکڑون قومون کو آدمی خراکے دیتا،

اور اہل جود و صوم کو بدنام کرتا ہے

کردہ بد زین ظن کج صد قوم را

کردہ بد نام اہل جود و صوم را

حج کی نسبت مولانا فرماتے ہیں۔

حج رب البیت مردانہ بود

در جفای اہل دل جد می کنند

سجدہ گاہ جملہ است آنجا خداست

نیست جز مسجد درون سروران

اوز بیت اسد کے خالی بود

حج زیارت کردن خانہ بود

جاہلان تعظیم مسجد می کنند

مسجدی کا نہ درون ولیاست

آن مجاز است این حقیقت خراں

صورتی کو فاختہ سرو عالی بود



فلسفہ وسائنس

اگرچہ علم کلام تصوف اخلاق سب فلسفہ میں داخل ہیں اور اس لحاظ سے مشنومی تمام تر فلسفہ ہے لیکن چونکہ علم اخلاق نے ایک مستقل حیثیت قائم کر لی ہے اور علم کلام تصوف مذہب کے دائرہ میں آگئے ہیں اس لیے فلسفہ کے عام اطلاق سے یہ علوم متباد نہیں ہو سکتے اس بنا پر فلسفہ سے فلسفہ کی وہ شاخیں مراد ہیں جو علوم مذکورہ سے خارج ہیں۔

مولانا کو اگرچہ مشنومی میں فلسفہ کے مسائل کا بیان کرنا پیش نظر نہ تھا لیکن انکا دماغ اس قدر فلسفیانہ واقع ہوا تھا کہ بلا قصد فلسفیانہ مسائل انکی زبان سے ادا ہوتے جاتے ہیں وہ معمولی سے معمولی بات بھی کہنا چاہتے ہیں تو فلسفیانہ نکتوں کے بغیر نہیں کہہ سکتے یہی وجہ ہے کہ وہ کوئی مختصر سی حکایت شروع کرتے ہیں تو جزو میں جا کر ختم ہوتی ہے ہم اس موقع پر فلسفہ اور سائنس کے چند مسائل درج کرتے ہیں جنھیں اور تبعا مشنومی میں بیان کیے گئے ہیں۔

تجاذب اجسام [یعنی یہ کہ تمام اجسام ایک دوسرے کو اپنی جانب کھینچ رہے ہیں اور اسی کشش کے مقابلہ باہمی سے تمام سیارات اور اجسام اپنی اپنی جگہ پر قائم ہیں اس مسئلہ کی نسبت تمام یورپ کا بلکہ تمام دنیا کا خیال ہے کہ نیوٹن کی ایجاد ہی لیکن لوگوں کو یہ سن کر حیرت ہوگی کہ سیکڑوں برس پہلے یہ خیال مولانا روم نے

ظاہر کیا تھا، چنانچہ فرماتے ہیں۔

جملہ اجزائے جہان زان حکم پیش جفت جفت عاشقان جفت خیش
ہست ہر خبر وی بعالم جفت خواہ راست ہچون کہرا و برگ کاہ
آسمان گوید زمین را مہربا با تو ام چون آہن آہن رہا
اسی بنا پر زمین کے معلق رہنے کی وجہ ایک حکیم کی زبان سے اس طرح بیان کی ہے۔
گفت سائل چون باند این خاں گدان در میان این محیط آسمان
ہچو قندیے معلق در ہوا؟ نے بر آفل میرود نے بر علاء
آن حکیمیش گفت کہ جذب سما از جہات شش باند اند رہوا
چون زمناطیس قہر بختہ در میان ماند آہن آہنیت
یعنی چونکہ اجرام فلکی ہر طرف سے کشش کر رہے ہیں، اس لیے زمین بیچ میں معلق ہو کر
رہ گئی ہے اسکی مثال یہ ہے کہ اگر مقناطیس کا ایک گنبد بنایا جائے اور لوہے کا
کوئی ٹکڑا اس طرح ٹھیک وسط میں رکھا جائے کہ ہر طرف سے مقناطیس کی کشش برابر
پڑے تو لوہا ادھر میں لٹکا رہ جائیگا یہی حالت زمین کی ہے۔

تجاذب ذرات تحقیقات جدید کی روشنی ثابت ہوا ہے کہ جسم کی ترکیب نہایت
چھوٹے ذرات سے ہے جنکو اجزائے مقناطیسی کہتے ہیں ان ذرات میں بھی باہم
کشش ہے لیکن کشش کے مدارج یکساں نہیں بلکہ بعض ذرات بعض ذرات کو
نہایت شدت سے کشش کرتے ہیں اس لیے ان میں نہایت اتصال ہوتا ہے اور

اسی قسم کے اتصال ذرات کو عام محاورہ میں ٹھوس کہتے ہیں مثلاً لوہا بہ نسبت لکڑی کے زیادہ ٹھوس ہے کیونکہ جن ذرات سے مرکب ہے انہیں باہمی کشش نہایت قوی ہے لکڑی کے ذرات میں کشش کم ہے بعض چیمرون میں کشش اور بھی کم ہوتی ہے اور اس بنا پر وہ بہت جلد ٹوٹ یا پھٹ سکتی ہے، تخلخل اور تکاثف کے معنی بھی یہی ہیں یعنی اجزاء کے اتصال کا کم اور زیادہ ہونا۔

تجاذب ذرات کے مسئلہ کو بھی نہایت صریح کے ساتھ مولانا نے بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

سپیل ہر جزئی بہ جزئی می نہد	ز اتحاد ہر دو تولیدی جہد
ہر یکی خواہان دگر را بچو خویش	از بے تکمیل فعل و کار خویش
دور گردون را ز موج عشق دان	گر نبودی عشق بفسودی جہان
کے جمادی محو گشتی در نبات	کے فدائے روح گشتی نامیات
ہر یکی بر جا فسدی، بچو تیغ	کے بے پران و جویان چون تیغ

ان اشعار میں مولانا نے جذب کو عشق کے لفظ سے بھی تعبیر کیا ہے اور یہ صوفیانہ اصطلاح ہے، ان اشعار میں مولانا نے بیان کیا ہے کہ نباتات جن اجزاء سے پرورش پاتے ہیں وہ جمادی اجزاء میں لیکن چونکہ ان میں اور نباتی اجزاء میں باہمی کشش اور تجاذب ہی اس لیے وہ اجزاء نبات بن جاتے ہیں اسی طرح نباتی اجزاء حیوانی اجزاء بن جاتے ہیں اگر کشش اور تجاذب نہ ہوتا تو ہر جزء اپنی جگہ پر جم کر رہ جاتا اور یہ مرکبات ظہور میں نہ آتے۔

تجدد اشغال تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوا ہے کہ جسم کے اجزاء نہایت جلد جلد فنا

ہوتے جاتے ہیں اور انکی جگہ نئے اجزا آتے جاتے ہیں یہاں تک کہ ایک مدت کے بعد انسان کے جسم میں سابق کا ایک ذرہ بھی باقی نہیں رہتا بلکہ بالکل ایک نیا جسم پیدا ہو جاتا ہے، لیکن چونکہ فوراً پرانے اجزا کی جگہ نئے اجزا قائم ہو جاتے ہیں اسلئے کسی وقت جسم کا فنا ہونا محسوس نہیں ہوتا۔

مولانا نے اس مسئلہ کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے،

پس تم اہر لحظہ مرگ در جہتی است	مصطفیٰ فرمود دنیا ساعتی است
ہر نفس نوئے شود دنیا و ما	بے خبر از نوشدن اندر بقا
عمر، بچون جوئے نو میرسد	مستمرے سے نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آبدہ است	چون شر کش تیر جنبانی بدست
شاخ آتش را بہ جنبانی بساز	در نظر آتش نماید بس دراز

مولانا بحر العلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں۔

بیان است از مسئلہ تجد و امثال را و آن این است کہ صور ہمہ کائنات در بہر آن متبدل می شود کہ در بہر آن صورتی معدوم می شود و صورت اخروی در آن موجود می شود با وحدت عین و این نیست کہ یک صورت باقی باشد در و آن، لیکن چونکہ صورت زائلہ مشبیہ صورت حادثہ است، پس این متبدل را نمی یابد و گمان بردہ میشود کہ همان صورت مستمرہ است۔

مسئلہ ارتقا | موجودات عالم کی تقسیم چار قسموں میں کی گئی ہے جمادات نباتات

حیوانات، انسان، لیکن اس کے مسئلہ آفرینش کے متعلق حکما میں اختلاف رہا ہے، عام رہے یہ ہے کہ یہ چاروں اپنے وجود میں مستقل ہیں یعنی فطرت نے انکو ابتداء ہی سے اسی صورت میں پیدا کیا، دوسرے فریق کا خیال ہے کہ اصل میں صرف ایک چیز تھی وہی ترقی کرتے کرتے اخیر درجہ یعنی انسان تک پہنچی، انسان پہلے جماد تھا پھر نبات پھر حیوان پھر انسان، یہ سلسلہ ارتقا خود ان انواع کے تحت انواع میں بھی جاری ہے، مثلاً فاختہ قمری، کبوتر، جھاگ، نہ نوعین نہیں ہیں بلکہ اصل میں ایک ہی پرند تھا جو خارجی اسباب مختلف صورتیں بدلتا گیا اور صورت کے انقلاب کے ساتھ سیرت بھی بدلتی گئی، اس مسئلہ کا موجد ڈارون خیال کیا جاتا ہے اور درحقیقت ڈارون نے جس تفصیل اور تدقیق سے اس مسئلہ کو ثابت کیا اسکے لحاظ سے وہی اس مسئلہ کا موجد کہا جاسکتا ہے۔

مولانا نے اس مسئلہ کو اشعار ذیل میں بصراحت لکھا ہے۔

آمدہ اول بہ تسلیم جماد	وز جمادی در نباتی اوقاد
سالمہ اندر نباتی عمر کرد	وز جمادی یادنا و رد از نبرد
وز نباتی چون بہ حیوان اوقاد	نامدش حال نباتی، سچ یاد
جز نہان میلے کہ دارد سوی آن	خاصہ در وقت بہار ضیمران
بچو میل کو دکان با مادران	سر میل خود مداند و رلبان
بچنین تسلیم تا تعلیم رفت	تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت

ایک علمی ماہوار رسالہ



شبلی نعمانی

آنریری ایڈیٹر

قیمت سالانہ مع مصارف ڈاک صرف چھ

اسلامی علوم و فنون - عقائد و تاریخ - فلسفہ و اخلاق کے بہت سے ایسے مسائل ہیں جن پر الگ الگ مستقل تصنیف نہیں لکھی جاسکتی۔ لیکن وہ ایسے ضروری اور اہم بالشان مسائل ہیں کہ اسلامی لٹریچر ان سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ میرا ایک مدت سے ارادہ تھا کہ یہ معلومات اور تحقیقات ایک ماہوار رسالے کے ذریعے سے وقتاً فوقتاً شائع ہوتے رہیں۔ اس ارادہ کے پورے کرنے کا خیال آیا تو مناسب معلوم ہوا کہ اس قسم کا رسالہ ذاتی حیثیت سے نہیں بلکہ کسی اسلامی انجمن کے انتساب سے اشاعت پائے۔ اس مقصد کے لیے ندوۃ العلماء سے زیادہ کسی انجمن کو استحقاق حاصل نہ تھا کیونکہ مسلمانوں کا اگر کوئی علمی اور مذہبی مرکز قائم ہو سکتا ہے تو وہ ندوۃ العلماء ہی کے زیر اثر ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ڈھائی برس سے یہ رسالہ الندوہ کے نام سے اشاعت پا رہا ہے۔ اس وقت تک اس میں جو مضامین نکلے ان میں سے بعض کے عنوانات حسب ذیل ہیں جن سے مضامین کی اہمیت کا اندازہ ہو سکے گا۔ علوم القرآن - فلسفہ یونان پر مسلمانوں نے کیا اضافہ کیا۔ علوم جدیدہ - ابن رشد - فن بلاغت - تذکرہ مولوی غلام علی آزاد بلگرامی - فن نحوی مروجہ کتابیں - مسائل فقہیہ پر ضروریات زمانہ کا اثر - موبدان مجوس - ذوالنون مصری - فارسی شاعری اور عربی شہزادی - مسلمانوں کی بے نعصبی - پردہ اور اسلام - ابن جوزی کی کتاب مناقب عمر بن عبدالعزیز پر ریویو - جہرۃ البلاغت - سوانح امام بخاری اور انکی تصنیفات - المرأة المسلمة پر ریویو۔ ایک خاص بات یہ ہو کہ اس رسالہ کی آمدنی کسی ملک نہیں۔ بلکہ معمولی مصارف کے ادا کے بعد اگر کچھ پس انداز ہوگا تو ندوۃ العلماء کے تعلیمی صیغہ میں صرف ہوگا۔ اور اس لحاظ سے اس پر کچھ خریداری داخل حسنت درمبرات ہو۔ درخواست ایڈیٹر یا منیجر کے نام آوے۔

شبلی نعمانی - ندوہ لکھنؤ